

Émile Benveniste

*Vocabularul instituțiilor
indo-europene*

Colecția studii și eseuri



Tehnoredactare: Paulina Ivănuș
Concepția grafică a copertei: Henry Mavrodin
Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici

© Dan Slușanschi și Editura Paideia, 2005
701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 316.82.08; 316.82.10
fax: (00401) 316.82.21
e-mail: paideia@b.astral.ro
www.paideia.ro

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a
României**

BENVENISTE, ÉMILE

Vocabularul instituțiilor indo-europene/ Émile

Benveniste; trad. din lb. fr. de Dan Slușanschi -
București : Paideia 2005

Bibliogr.

ISBN 973-9368-63-8

ISBN 978-973-596-433-7

Slușanschi, Dan (trad.)

811.1/.2'373

Émile Benveniste

***Vocabularul instituțiilor
indo-europene***

**IV. REGALITATEA ȘI
PRIVILEGIILE SALE**

Traducere din limba franceză,
note suplimentare
și Postfață de **DAN SLUȘANSCHI**

Paideia

Cartea a IV-a
Regalitatea și privilegiile sale

Capitolul I

Rex

Sumar – Atestat numai în grupurile italic, celtic și indo-arie, adică la hotarele apusene și răsăritene ale lumii IE, *rex* aparține unei zone foarte vechi de termeni referitori la domeniul religiei și dreptului.

Apropierea dintre lat. *rego* și gr. *orég*^{1/2} (Ńrřgw) „a întinde drept” (*o-* al ultimului avînd o motivație de natură fonologică), precum și examinarea vechilor valori pe care *reg-* le are în latină (de pildă, în *regere fines*, *e regione*, *rectus*, *rex sacrorum*), ne poartă cu gîndul la faptul că *rex*, mai mult ‘preot’, decît ‘rege’, în sensul modern al cuvîntului, era acela care avea autoritatea de a defini și de a trage limitele orașelor, precum și de a preciza regulile oficiale ale dreptului.

Există anumite noțiuni la a căror expresie indo-europeană (mai jos, IE) nu putem ajunge decît în mod indirect, dat fiind că, deși țin de realități sociale, ele nu se manifestă prin fapte de vocabular comune tuturor limbilor IE.

Așa stau lucrurile și cu conceptul de ‘societate’. În IE apuseană, el are o denumire comună, dar pare să lipsească din celelalte grupuri de limbi. De fapt, el se găsește exprimat și acolo, dar în alt chip. Îl putem regăsi, mai cu seamă, prin intermediul numelui dat ‘domniei’: hotarele societății coincid cu o putere anume, cu cea a ‘regelui [, a domn(itor)ului]’. Se pune, prin urmare, problema numelor date ‘regelui’, o problemă care privește, deopotrivă, studiul societății, cu subîmpărțirile ei, și cel al ierarhiilor care, înăuntrul societății, definesc anumite grupări.

Cînd abordăm, sub expresia ei lexicală, noțiunea de ‘rege’, ne izbește constatarea faptului că numele pe care îl continuă [lat.] *rex* nu apare decît la cele două margini ale lumii IE, lipsind din centrul ei. Avem astfel, pe de o parte, [în italică,] lat. *rēx*, în celtică, v. irl. *rī*; pe de alta, [în India,] skr. *rāj-(an-)*, dar nimic între ele, nici în vreo altă limbă italică, nici în germanică, nici în baltică, nici în limbile slave sau în greacă, nici măcar în hittită¹. Corelația aceasta este extrem de importantă pentru aprecierea corectă a repartizării vocabularului comun în ansamblul limbilor IE. Cazul lui *rex* ne dă – poate – cea mai demnă de luare aminte mărturie asupra unui fenomen însemnat, studiat cîndva de J. Vendryes²: acela al supraviețuirii termenilor referitori la religie și la drept mai cu seamă la cele două hotare ale IE, în societățile indo-iranice (mai jos IIR) și italo-celtice.

Faptul este legat de însăși structura acestor societăți. Nu este un simplu accident al istoriei, dacă în limbile

¹ [Pare totuși îndreptățită presupunerea că numele ‘Πῆσος, pe care îl poartă, în *Iliada* (10, 435-441 și 470-525), regele Thracilor aliați cu Troienii, este, în fapt, o continuare tematizată, pe grad vocalic lung (ca în indo-arică, din **rēg-o-*), din zona centrală IE a Balcanilor, a numelui vechi al ‘regelui’ IE: cf. revenirea de mai jos a Autorului însuși.]

² În *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, vol. XX, 1918, p. 265 și urm.

‘intermediare’ nu mai aflăm nici o urmă a numelui vechi al ‘regelui’. În zona indo-iranică, ca și în cea italo-celtică, avem de a face cu societăți care mai au încă aceeași structură foarte arhaică, de tendință ultraconservatoare, astfel că acolo au persistat vreme îndelungată instituțiile vechi, cu vocabularul lor aparte, ambele desființate în altă parte. Faptul esențial care dă seama asupra acestor supraviețuiri, comune societăților indo-iranice și italo-celtice, este existența acolo a unor influente colegii preoțești, depozitare ale tradițiilor sacre – pe care le păstrează cu un formalism plin de rigoare.

Este de-ajuns să cităm, la Romani, colegiile Fraților Arvali, la Umbrieni, pe *fratres Atiedii* de la Iguvium, la Celți, pe Druizi – în Orient, congregațiile de preoți, ca Brahmanii sau Atharvanii din India sau *Āθravan*-ii și ‘Magii’ din Iran.

Grație dăinuirii acestor instituții, o mare parte din vechile noțiuni religioase ale IE au supraviețuit până la noi și le putem cunoaște așa cum erau ele reglementate în cadrul marilor ritualuri, care rămân pentru noi cele mai bune izvoare de informație.

Totuși, nu se cuvine să credem că numai arhaismul acestui tip de societate este cel care a dus la păstrarea acestor date și fapte – aici, și nu și aiurea. Schimbările introduse în chiar structura acestor instituții au făcut ca noțiunea aparte de *rex* să nu le fie cunoscută altor populații. Există, desigur, și în greacă sau în germanică unele cuvinte pe care le putem traduce prin „rege”, dar gr. *basileus* (βασιλεύς) nu are nimic comun cu skr. *rāj-*, iar mulțimea cuvintelor grecești care înseamnă, cu aproximație, „rege” sau „căpetenie” ne arată, prin ea însăși, că această instituție suferise o notabilă înnoire.

Tema nominală **rēg-* din lat. *rēx*, *rēgis* corespunde exact celei din v. irl. *rī* sau celei din gallicul *-rix*, pe care îl aflăm în numele proprii compuse, de tipul lui *Dumno-rix*,

sau *Ver-cingeto-rix*³. Forma [de bază] pe care o presupune *rāj-* din sanscrită [devenit tematic] este exact aceeași, adică un vechi [nume radical atematic] **rēg-*. Ea stă, probabil, și la baza numelui regal tracic *Rhēsos* [hom. ‘Ρῆσος]⁴.

Dar ce semnifică acest nume? Care să fie, totuși, baza semantică a conceptului de ‘rege’? În latină, *rex* face parte dintr-o întreagă familie de cuvinte⁵, alături de verbul *rego*, *regere*, de derivatul neutru *reg-n-o-m*, de femininul *rēg-īna*, cu forma sa foarte caracteristică, asemenea skr. *rājñī*, ‘regină’ – ambele derivate utilizând sufixul bazat pe *-n-* pentru a marca ‘moțiunea’, adică feminizarea unui nume originar masculin. Îi vom lăsa deoparte pe *regio* și pe *rectus*, care s-au despărțit treptat de acest grup. În latina însăși, nu se mai făcea legătura dintre *rex* și *rectus*: totuși, legături morfologice clare și de un tip binecunoscut leagă pe *regio* și pe *rectus* de radicalul lui *rēx*. Unele dintre aceste derivate mai au corespondente și în altă parte: astfel, latinescului *rectus* îi corespunde exact got. *raih̄ts* (cf. germ. *recht(er)*) – dar germanica nu prezintă vreun nume [continuând direct substantivul primar] **rēg-*.

Înainte de toate, se cade să ne întrebăm dacă și alte limbi IE nu vor fi păstrat, fie și în stadiul de pure vestigii, vreo formă cât de cât înrudită. Există, astfel, un verb grecesc pe care ne-am simți tentați să-l punem alături de *rego* și de familia lui *rex*, dar el este destul de diferit, astfel că s-au manifestat unele șovăieli înainte de a o face în mod hotărât.

³ [Pe primul l-am putea interpreta drept ‘Regele (cu gînd) adînc, măreț’, iar pe cel de al doilea drept ‘Marele rege al luptătorilor’].

⁴ [Cf. n. 1.]

⁵ [Am îndreptat o scăpare a editorilor textului Maestrului: nu *regō* este un derivat al lui *rēx*, *-gis*, cum se formula în ediția franceză, ci invers, cf., de pildă, A. Ernout – A. Meillet, DELL, 1967⁴, 572-573.]

Este vorba de gr. *orégō* (ὀρέγω), pe care-l traducem îndeobște prin „a întinde”. Nu s-a văzut prea bine cum se poate fundamenta această apropiere, astfel că, de obicei, ea este propusă sub semnul îndoielii, numai ca o simplă posibilitate⁶. Dar, dacă am putea fie respinge, fie proba drept acceptabilă această apropiere, am câștiga o precizare importantă pentru definirea noțiunii ‘regalității’.

Problema este, înainte de toate, una de ordin fonetic: de vreme ce corespondența dintre radicalele **reg-* din lat. *regō* și **reg-* din gr. ὀ-πέγ-ω este evidentă, se pune întrebarea dacă *o-* din greacă are vreo justificare plauzibilă. Amănuntul acesta nu este fără însemnătate, dat fiind că el implică fenomene morfologice foarte vechi, din [P]IE. Se constată, astfel, în greacă, în condiții asemănătoare, mai ales în fața unui *r-*, existența unei ‘proteze’ a unuiia dintre cele trei timbre vocalice – *a-*, *e-*, *o-* – acolo unde în celelalte limbi nu apare nici o vocală inițială. Astfel, *eruthrós* (ἐρυθρός) comportă o vocală ‘protetică’ *e-*, față de lat. *ruber*. Credem că, și în acest caz aparte, avem în față același fenomen, pe care îl aflăm prin ὀπέγω. Fără a putea discuta în amănunt, acum, această particularitate, să ne mulțumim să arătăm că ea depinde de o stare lingvistică mai generală. Limbile lumii nu cunosc nici în mod neapărat, nici împreună, amândouă consoanele ‘lichide’, pe [r] și pe [l]. Nu trebuie să credem cumva în necesitatea firească de a distinge aceste două ‘lichide’, iar căutarea lor cu disperare în toate limbile ar fi zadarnică. În fapt, îl întâlnim fie pe [r], fie pe [l], fie pe amândouă laolaltă, dar în funcție de limbă. Iată contrastul izbitor dintre chineză, care îl cunoaște pe [l], dar nu-l are pe [r], și japoneză, care-l cunoaște pe [r], dar nu-l are pe [l]. În alte cazuri, [r] și [l] lasă impresia că

⁶ [Cf., încă și acum, P. Chantraine, DELG, III, 1974, 817.

apar materialmente într-o limbă dată, dar nu sunt, de fapt, două foneme distincte [/r/ și /l/, ci doar două allofone, altfel spus, variante fonetice, ale aceluiași fonem ‘lichid’, pe care-l putem nota /L/ sau /R/. În franceză nu se poate face confuzia între *roi* și *loi* [cum nici în română nu facem confuzie între *rege* și *lege*], dat fiind că /r/ și /l/ sunt două foneme diferite, fiecare dintre ele avându-și locul distinct în cadrul sistemului fonologic dat. Dar există felurite limbi care nu disting între [r] și [l] (de pildă, polineziana), altfel spus, au o singură ‘lichidă’, cu un mod de articulare variabil.

Dar cum stăteau lucrurile în IE comună? Sistemul ei avea, negreșit, două foneme, /r/ și /l/, dar cu o valoare funcțională inegală: /r/ era, în genere, mai des și mai variat folosit decât /l/. Ambele existau însă încă din perioada comunității IE, cu toate că grupul IIR a confundat apoi, în mare măsură, pe [r] cu [l].

Totuși, nu este destul să fi constatat prezența acestor două lichide în IE comună. Știm că nu toate fonemele unei limbi apar în orice poziție: fiecare fonem cunoaște poziții în care poate apărea, dar altele îi sunt excluse. Astfel, în greacă, un cuvânt nu se poate termina decât în consoanele -n, -r și -s, cu excepția, unică, a negației *ou(k)* (οὐ(κ))⁷. Fiecare limbă are, prin urmare, o gamă aparte de posibilități și de imposibilități, care îi caracterizează funcționarea sistemului fonologic.

Or, se constată că multe limbi nu-l folosesc pe [r] la începutul cuvântului. În fino-ugrică, în bască, precum și aiurea, cuvintele nu pot începe cu *r*-. Dacă un împrumut are un *r*- la inițială, el primește o vocală înainte, făcând ca acel [r] să devină interior.

⁷[Excepție doar aparentă, pentru că οὐκ este un enclitic, aparținând, sub raport fonetic, ca toate atonele, cuvântului învecinat (în cazul lui concret, celui următor).]

Aceeași pare a fi fost situația din IE **comună**: un *r*- nu era admis la inițială. În hittită, de pildă, nu există, dar *l*- apare. La fel și în armeană: pentru a primi împrumuturile care aveau un *r*-, armeană le pune înainte un *e*- sau, la o dată mai recentă, înlocuiește *r*-ul originar printr-un /rr/ tare, rulat, deosebit de /r/ obișnuit. La fel se întâmpla în greaca veche, unde înaintea unui *r*- apare o ‘proteză vocalică’, astfel că inițiala devine *er*-, *ar*- sau *or*-.

Dar se cuvine să mai zăbovim puțin asupra acestui fapt. Dacă greaca, armeană sau hittita nu cunoșteau pe *r*-, aceasta se întâmpla pentru că ele duceau mai departe fenomenul inexistenței lui *r*- inițial în IE comună. Limbile acestea păstrează deci stadiul vechi al limbii. Latina, pe de o parte, și grupul IIR, pe de altă, au *r*- la începutul cuvântului în virtutea unei prefaceri fonetice. În schimb, *l*- exista în IE și a și fost păstrat ca atare: să luăm, de pildă, rădăcina **leik^w*-, [din care vin] gr. *leípō* (λείπω) sau lat. *linquō*, fără proteză. Când greaca arată un *r*-, el apare mereu cu un ‘spirit aspru’, adică sub forma *ῥ*- ([transcris în litere latine] *rh*-), ceea ce indică un mai vechi **sr*-, sau **wr*-: dacă nu, **r*- este precedat întotdeauna de o ‘proteză’.

Prin urmare, cel puțin în teorie, nimic nu se împotrivesc apropierei dintre lat. *rex* și gr. ῥέγω: -*o*- nu ridică vreo piedică, ci doar atestă o inițială mai veche, pe care latina nu a mai păstrat-o. Rămâne de precizat înțelesul formelor grecești. Prezentul ῥέγω sau *orégnumi* (ῥέγνυμι), cu derivatul *órguia* (ὄργυια) (femininul substantivat al unui participiu perfect, specializat cu înțelesul de „stînjén”⁸), nu înseamnă numai „a întinde”; același sens îl acoperă și un alt verb, în speță *petánnumi* (πετάννυμι). Dar *petánnumi* înseamnă, de fapt, „a desface

⁸ [Exact, „distanța dintre vîrfurile brațelor întinse”, ca măsură marinărească, mai întîi pentru intervale, apoi și pentru adîncimi de fund al apei: fr. *brasse*, engl. *fathom*, germ. *Faden*.]

în lărgime”⁹, pe când ὀρέγω și ὀρέγνυμι arată „a întinde în linie dreaptă” – mai limpede, „a trage o linie dreaptă către înainte, din locul în care te afli”. La Homer, [perfectul plural] *orōrékhatai* (ὀρώρεχεται) descrie mișcarea cailor care „se întind” din tot trupul, dînd să se avînte.

Același sens îl regăsim și în latină. Importantul cuvînt *regio* nu înseamnă, la obîrșie, „ținut”, ci „punctul atins, trăgînd o linie dreaptă [pornind de la sine]”. Așa își află explicația *e regione*, „față în față”, „de partea cealaltă, vis-à-vis”. În limba augurilor, *regio* indică „punctul atins printr-o linie dreaptă trasă pe pămînt sau arătată pe cer”, iar apoi „spațiul cuprins între asemenea linii drepte trasate [paralel între ele]”¹⁰.

La fel vom interpreta și adjectivul *rectus*, „drept ca o linie trasă”. O noțiune deopotrivă materială și morală: „dreaptă” este ‘norma’; *regula* este „instrumentul de tras linii drepte”, de aici el fixînd „regula”. În plan etic, tot ceea ce este ‘drept’ e opusul a tot ce este ‘strîmb’, ‘curb’ [, ‘abătut’]; tot după cum „drept” este echivalent cu ‘corect, cinstit’, contrariile sale, „strîmb, abătut”, vor fi luate drept ‘perfid, mincinos [, viclean]’. Imaginea aceasta era deja IE. Lat. *rectus* are drept corespondent got. *raihts*, care-l traduce¹¹ pe gr. *euthús* (εὐθύς), „direct, drept”, precum și v. pers. *rasta-*, care arată „calea [dreaptă]”, într-o recomandare [regească]: „Nu părăsi calea dreaptă!”¹²

⁹ [Cum își ‘întinde’ aripile o pasăre, cum se ‘întinde’ o pălărie largă (πέτ-αρος).]

¹⁰ [Regele sau preotul trage, mai întîi, din locul său, doi *cardines*, două linii, care se întretaie perpendicular în punctul unde stă el în picioare – prima orientată E-V, a doua S-N – iar cele patru ‘sferturi’ rezultate sunt *regiones*, toate ‘vis-à-vis’ unele de altele. Sistemul acesta sacral a fost ‘laicizat’ în efectuarea cadastrului de teren și, la armată, în trasarea așezării taberelor militare – *castra*.]

¹¹ Gotica lui Wulfila traduce, întrutotul literal, cu respectul datorat Scripturii, textul *Bibliei* grecești.

¹² [Exact „Nu te abate de la calea dreaptă!” = „Nu încâlca legea!”: Darius, Naqș-i Rostam A 59.]

Spre a înțelege cum s-au format atât *rex*, cât și verbul *regere*, trebuie plecat de la această noțiune, cu totul concretă la origine, dar ușor de exploatat înspre sensul etic. Dublul ei aspect este prezent în expresia *regere fines*, un act religios important, fiind preliminarul oricărei mari rînduiri: *regere fines* înseamnă, exact, „a trage hotarele în linie dreaptă”. Aceasta este tocmai lucrarea pe care o întreprinde Marele Preot, pentru a inaugura clădirea unui templu sau întemeierea unui oraș: ea constă din delimitarea, în teren, a ‘spațiului închinat sacralui’. Este vorba de o operațiune al cărei caracter magic este evident: anume, este vorba despre despărțirea ‘înlăuntrului’ de ‘afară’, a domniei ‘sacralui’ de cea a ‘profanului’, a pămînturilor propriului neam de cele ale dușmanului. Tragerea acestei linii despărțitoare este îndeplinită de persoana învestită cu cele mai înalte puteri, adică de *rex*.

Rex trebuie văzut nu atât ca un ‘suveran’, cât drept cineva care ‘trasează linia, calea de urmat’, și acela care întrupează, totodată, ceea ce este ‘drept’: noțiunea concretă pe care o cuprinde radicalul **reg-* era cu mult mai vie în *rex*, cel puțin la origine, decît ne imaginăm noi îndeobște. Iar concepția lor asupra firii și a puterilor unui *rex* este în deplin acord cu forma însăși a acestui cuvînt. Un nume radical atematic (așadar nesufixat), ca *rex*, arată ca formele folosite mai cu seamă drept al doilea element de compunere, la fel cu *-dex* din *iūr-dex*, un ‘nume de agent’ obținut de la rad. **deik-* [(IE „a arăta” > lat. „a zice”)]. Putem verifica aceasta în afara latinei: în numele compuse din gallică, în *-rix*, ca *Dumno-rix*, *Ver-cingeto-rix*¹³. În sanscrită, *raj-* este mai rar folosit singur decît în compuși ca *sam-rāj-*, „rege peste toți” sau *sva-rāj-*, „regele stăpîn asupra sa însuși [>stăpîn pe deplin]”¹⁴. În fapt, chiar în latină, *rex* apare cu cîte un

¹³ [V. n. 3.]

¹⁴ [Echivalentul exact al gr. ἀντοκράτωρ, „(însuși =) deplin stăpînitor”.]

determinant specific lui – ca în vechea expresie *rex sacrorum*. Un *rex* era, ca atare, însărcinat cu *regere sacra*, în același sens în care înțelegem și *regere fines*.

Se desprinde astfel mai bine noțiunea veche a ‘regalității’ IE: [**reg-s* >] *rex* din IE era un personaj mai degrabă religios decât ‘politic’. Misiunea sa nu era aceea de ‘a porunci’, de ‘a exercita o putere’, ci cea de a ‘fixa regulile’, de ‘a determina (în sensul său propriu) „dreptul”’. Astfel definit, *rēx* se înrudea mult mai mult cu un ‘preot’ decât cu un ‘suveran’. Celții și Italicii, de o parte, și Indienii, de alta, au păstrat tocmai acest fel de regalitate.

De aceea, noțiunea dată era legată de existența unor mari colegii de preoți, care aveau rolul de a păstra neatinsă respectarea ritualurilor moștenite. A fost nevoie de o îndelungată evoluție și de o transformare radicală, spre a se ajunge la ‘regalitatea’ de tip clasic, întemeiată exclusiv pe putere, și pentru ca autoritatea ‘politică’ să ajungă, încetul cu încetul, independentă de puterea religioasă, care rămânea numai în sarcina preoților.

Capitolul II

Xšāy- și regalitatea iranică

Sumar – Iranul devenise un imperiu, iar aici noțiunea de ‘suveran’ nu are nimic în comun cu *rex*. Ea este enunțată prin titlul pers de *xšāyaθiya xšāyaθiyānām* (tradus prin gr. *basileus basiléon* și devenit în persană *šāhān šāh*), „Regele Regilor”: acest titlul îl desemnează pe suveran drept cel ‘investit cu puterea regală’, cu *xšāy-*. Dar un epitet al regelui ahemenid, anume *vazraka*, putându-l înfățișa și pe zeul cel mare, Ahuramazda, și Glia însăși, dezvăluie faptul că puterea regelui este de esență mistică.

Termenii pe care i-am examinat nu alcătuiesc decît una dintre expresiile acestei noțiuni a ‘regalității’ – anume aceea comună numai domeniului italo-celtic și celui indo-aric, adică marginilor extreme ale indo-europenității.

Asupra acestei noțiuni fundamentale, iranica [mai jos, IR] se separă de indo-arică [mai jos, IAR]. Termenul *rāj-*, caracteristic Indiei, lipsește din vechiul vocabular al Iranului. În iranică nu mai rămîne vreo urmă a unei denumiri care să-i corespundă decît în idiomul din Khotan

(în Sud-Estul extrem al Iranului, în vecinătatea Indiei), atestat începînd cu sec. al VIII-lea al erei noastre, printr-o literatură de inspirație budistă, alcătuită mai cu seamă din traduceri. Idiomul din Khotan îl cunoaște atît pe *rrī*, „rege”, cît și pe *rris-pur*, „fiu de rege”, denumiri care corespund skr. *rāja*- și, respectiv, *rāja-putra*-; dar nu știm cu siguranță dacă nu e vorba de un împrumut luat din indo-arică, date fiind numeroasele împrumuturi care circulă în acest dialect, precum și data tîrzie de la care ne este ea cunoscută.

Dacă în iranică termenul **rāz*- nu funcționează ca nume al „regelui”, aceasta se petrece pentru că aici nu există, propriu-zis, nici vreun ‘rege’, nici vreun ‘regat’, ci cu totul altceva, și anume un ‘imperiu’ iranice: acesta este motivul unei asemenea înnoiri lexicale.

În lumea IE și, mai ales, în ochii Grecilor și ai Romanilor, Iranul este acela care a instaurat noțiunea de ‘Imperiu’. A mai existat odinioară și Imperiul hittit, dar acesta nu a constituit un model istoric pentru popoarele învecinate. Orînduirea aceasta aparte este cea pe care au creat-o Iranicii, iar noii termeni iranici sunt cei care au alcătuit noul vocabular care o caracterizează.

În vocabularul comun Indiei și Iranului există un termen, reprezentat în sanscrită prin *kṣatra*-, iar în iranică prin *xšaθra*-, indicînd, și de o parte, și de cealaltă, ‘puterea regală [domnia]’. El este un derivat de la *kṣā*-, respectiv *xšāy*-, „a stăpîni, a dispune de”, un radical care i-a furnizat iranicele cele mai multe și mai importante derivate. Tocmai un derivat de la această rădăcină desemnează „regele” în vechea persă¹ (dar nu și în *Avesta*):

¹ [Folosim și în românește, după bunul model francez, termenii ‘Perși’, ‘pers’ și ‘veche persă’, pentru a face distincția între Iranul antic și cel de după invazia arabo-islamică, pentru care sunt mai potrivite formele binecunoscute ‘Persan(i)’, ‘persan’ și, respectiv, ‘(limbă) persană’.]

xšāyaθiya. Din acest vechi cuvînt al vechii perse, care a străbătut cel puțin douăzeci și cinci de veacuri, provine, printr-o evoluție regulată, și persanul modern *šāh* [de unde, prin filieră turcă, rom. *șah*.]

Forma acestui cuvînt ne îngăduie o analiză mai amănunțită: *xšāyaθiya*- este [la origine] un adjectiv derivat în *-ya*- de la un abstract **xšayaθa*-, care a fost derivat, la rîndul său, de la tema verbală *xšaya*-. „Regele” este desemnat drept ‘cel care este investit cu puterea regală’. Vom lua seama la faptul că, aici, noțiunea abstractă este cea primară: exact la fel, abstractul skr. *kṣatra*- l-a furnizat pe *kṣatriya*-, „cel ce face parte din clasa războinicilor”, adică, la propriu, „cel investit cu *kṣatra*”.

Să mai remarcăm și că forma lui *xšāyaθ(i)ya*- se află în contradicție cu fonetica limbii perse vechi, unde un grup ca *-θ(i)y-* devine în mod normal *-šy-*; astfel, iranicul [comun] *haθya*-, „adevărat”, dă, în veche persă, *hašiya*-. Se impune așadar o concluzie: *xšāyaθiya*- nu aparținea dialectului pers propriu-zis: el nu s-a născut în limba care i-a adus o consacrare atît de mare, ci într-un idiom iranic în care trecerea de la *-θ(i)y-* la *-šy-* nu s-a petrecut. Acesta trebuie să fie, pentru felurite rațiuni de ordin lingvistic și istoric, cel vorbit de Mezii din Nord-Vestul Iranului. Așadar, numele pers al „regelui” a fost împrumutat de Perși de la Mezi: o concluzie care are însemnătatea ei, din punct de vedere istoric.

Termenul acesta intră în componența unei formule caracteristice din titulatura Ahemenizilor, *xšāyaθiyanām*, „Regele regilor”. Persia a fixat pentru prima dată acest formular al titulaturii, care a ajuns în curînd la Greci, sub forma *basileūs basiléōn* (βασιλεὺς βασιλέων), denumirea Regelui Perșilor. O expresie aparte, care nu înseamnă „rege printre regi”, ci „cel care domnește asupra celorlalți regi”².

²[Tiparul ‘ponderativului’ IE, de tipul lat. *stulti stultorum*, „proștii proștilor”, sau *nummi nummorum*, „banii banilor” = ‘foarte mulți bani’, ne arată valoarea ‘superlativă’ a acestei formule.]

Este vorba de o supra-regalitate, de o regalitate de rang superior, de ‘gradul al doilea’, exercitată asupra tuturor celorlalți de pe lume, cu regii lor cu tot. Totuși, formula aceasta cuprinde o anomalie: ordinea cuvintelor nu este cea așteptată. În forma [persană] modernă, *šāhan šāh*, ea a fost răsturnată, ajungând astfel să corespundă sintaxei normale a grupurilor nominale din iranică, unde determinantul precedă determinatul. Trebuie să vedem și aici un al doilea indiciu asupra unei origini străine de Perși. Formula va fi fost luată ca atare, ea nefiind alcătuită odată cu preluarea domniei de către Ahemenizi. Probabil că ea a fost elaborată deja de către Mezi³.

Tot de la acest radical, iranica a creat mai mulți alți termeni. În primul rând, [l-a dat] pe *xšaθra* din avestică, paralela exactă a skr. *kṣatra* – forma lui din veche persă fiind distinctă, *xšaça*; aceasta arată, deopotrivă, ‘puterea’, dar și ‘domeniul’ asupra căruia se exercită această putere: ‘domnia’ și ‘regatul’, dimpreună. Când Darius, în laudele sale, spune „A(h)uramazda mi-a hărăzit acest⁴ *xšaça*–”, este vorba despre ambele, despre ‘puterea’ însăși și despre ‘întinderea regatului ei’. Cuvântul acesta mai intră și în alcătuirea unui compus important, v. pers. *xšaça-pāvan*, „satrapul”. Sub o formă dialectală învecinată, reprodușă cu mai multă fidelitate în greaca ionică prin ἐξαιθραπέω, „a exercita puterea ca satrap”, titlul acesta a ajuns pînă la urmă în elină σατράπης, de unde *satrap* de mai apoi: el însemna „păzitorul domniei”⁵. Înalții demnitari denumiți astfel aveau sarcina de a administra mari

³ [Mezii par totuși să fi preluat asemenea tipuri de formulare din zona regatelor regionale anterioare, judecînd după adaptarea mai multor expresii standard ale inscripțiilor regale din Urartu, din Akkad și din Elam.]

⁴ [În vechea persă, *xšaça-m* este un neutru.]

⁵ [Partea a doua a compusului, *-pāvan*, vine de la radicalul IE **pa-* al ‘ocrotirii, păstoririi’, cf. lat. *pastor*, sau gr. ποιμήν. „A păzi” din românește, de origine slavă, derivă tot de acolo.]

provincii („satrapii”, [v. pers. *dahy(ā)u-*]) și de a asigura astfel ‘paza’ Imperiului.

Această reprezentare, alcătuită în Iran, asupra unei lumi constituite într-un ‘imperiu’ nu este numai una politică, ci și religioasă. S-ar spune că o anumită orînduire pămîntească și cerească a luat drept model ‘regalitatea’ suveranilor perși. În universul spiritual al Iranicilor, chiar și în afara Persiei, și mai cu seamă în eshatologia mazdaistă⁶, locul unde vor ajunge credincioșii este desemnat prin *xšaθra-*, „împărăția”, sau prin *xšaθra vairyā*, „împărăția (mult)dorită”. Personificat, *Xšaθravairyā* (în iranica medie, *šāhrēvar*) este una dintre divinitățile numite „Sfinți Nemuritori” [av. *Aməša Spənta*], fiecare dintre care, simbolizînd o parte a lumii, joacă un dublu rol, deopotrivă eshatologic și material.

Acesta este prototipul a ceea ce a devenit, în iudaismul profetic și în creștinism, „Împărăția Cerurilor”, o imagine care oglindește o veche concepție iranică.

Vocabularul iranic al ‘regalității’ a mai utilizat și alte forme, tot de la rad. *xšā-*: termenii din vremea Ahemenizilor nu sunt singurii. Au fost alcătuite titluri noi, ceea ce ne arată și importanța acestei noțiuni (*xšā-*) și unitatea lumii iranice. Cel mai de seamă, *xšāvan*, „suveran”, era folosit în Khotan. Îl regăsim în titulatura micilor regate indo-scitice, pe ale căror monede apare, lîngă numele regilor, titlul de ȚAONANO ƆAO, pe care trebuie să-l transcriem drept *šaunanu šau*. El nu este corespondentul lui *šāhan šāh*, ci o expresie construită pe același tipar cu *sau* provenind din *xšāvan*.

Dar au mai fost și alte titulaturi locale. În dialectul medio-iranic din NV, în sogdiană, care era vorbită în ținutul Samarkandului, avem un nume diferit pentru ‘rege’, sub

⁶ [Religia dualistă, avîndu-l drept zeu fundamental pe A(h)uramazda > Ormuzd, derivînd din predicția lui Zarathustra și avînd drept Scriptură *Avesta*.]

forma *xwt'w*, adică [vocalizat], *xwatāw*, reprezentînd un mai vechi *xwa-tāw-(ya)*, „cel puternic prin sine, care nu-și datorește puterea decît sieși”. Forma aceasta este cu totul remarcabilă – A. Meillet a fost primul care a observat-o – dat fiind că avem aici paralela exactă a gr. αὐτοκράτωρ. Nu putem hotărî dacă iranica l-a tradus direct din greacă, pentru că, pe de o parte, compusul sogdian ar putea fi mult mai vechi, ca dovadă epitetul vedic *sva-tava*, „puternic prin sine”, iar, pe de alta, titlul grecesc de αὐτοκράτωρ nu apare înainte de veacul al V-lea [î. C.].

Fie el făurit în Iran, sau nu, acest titlu de *xwatāw* este remarcabil și dintr-un alt punct de vedere. El a trecut în persa medie, unde a ajuns să dea forma *xudā*, care mai este și astăzi, în persană, numele lui ‘Dumnezeu’, conceput ca deținător al [‘atotputernicieii’], al ‘suveranității absolute’.

Putem măsura astfel distanța care separă acest concept de noțiunea de ‘regalitate’, așa cum o arată lat. *rēx* sau skr. *rāj-*. Nu mai este vorba de o regalitate cu caracter de ‘îndreptare’; rolul suveranului nu mai constă din ‘trasarea căii celei drepte’, după ideologia IE. În Iran asistăm la ridicarea unei puteri absolute, care, în ochii Apusului clasic, își avea întruparea în regalitatea persă a Ahemenizilor.

Tradiția persă ahemenidă își vădește originalitatea nu numai în numele ‘regelui’, ci și în anumite dintre calificările ei.

Între limbile iranice, persa veche este singura care posedă anumiți termeni referitori la ‘regalitate’. Printre acestea se află adjectivul *vazraka*, „mare, măreț”, ajuns în persana modernă *buzurg* [„puternic”]. Adjectivul acesta este exclusiv pers(an): nu-l mai aflăm în nici unul dintre dialectele iranice, iar IIR nu are un corespondent exact al lui. În textele ahemenide, care sunt tot atîtea proclamații regale, adjectivul acesta apare drept epitet al unor noțiuni anume:

a) *baga vazraka*, „mare(le) zeu”, este denumirea lui A(h)uramazda și numai a lui. Anumite texte încep tocmai

prin lauda lui, astfel: *baga vazraka Auramazdā*, „Mare(le) zeu (este) A(h)uramazda”.

b) *vazraka* se referă la ‘rege’: *xšāyaθiya vazraka*: protocolul regal repetă, imuabil, după numele suveranului, cele trei titluri ale lui: *xšāyaθiya vazraka*, „Rege(le) mare [puternic]”, *xšāyaθiya xšāyaθiyānām*, „Rege al regilor”, *xšāyaθiya dahyunām*, „Rege al țărilor”. O triplă definire a statutului său. Calitatea de „mare [măreț, puternic]”, adăugată titlului de ‘rege’ era, pentru Greci, o noutate: de aici și folosirea lui βασιλεὺς μέγας pentru a-l desemna pe „Regele Persiei”. Cel de al doilea titlu, cel de „Rege al regilor”, îl arată ca ‘suveran suprem’, stăpînul unui imperiu care înglobează celelalte regalități. În sfîrșit, „Rege al țărilor”, stabilește autoritatea sa asupra provinciilor supuse ale Imperiului ahemenid: Persida, Media, Babylonia, Egiptul etc., toate fiind tot aîtea ‘țări’ [v. pers. *dahy(ā)u*].

c) *vazraka* este aplicat și „gliei”, *bumi*, văzută în sensul său larg, ca ‘domeniu’ al suveranității [divine și] regale.

Analiza acestui adjectiv rămîne ipotetică. După cît se pare, ar fi un derivat în *ka-* de la o temă în *-r-*, neatestată însă, așadar de la **vazar-* sau **vazra-*, venind de la rad. **vaz-*, „a fi vajnic”⁷ (cf. lat. *uegeo* [cu același sens]), corespunzînd substantivului vedic *vāja-*, „țarie, luptă”. În terminologia ‘eroică’ din *Vede*, *vāja* și derivatele sale ocupă un loc de seamă, comportînd o mare varietate de sensuri, care ajung să-i ascundă înțelesul primar. Se pare că *vāja-* indica o țarie proprie zeilor, eroilor și cailor [de luptă], hărăzindu-le acestora izbînda; același cuvînt denumește ‘puterea’ mistică a sacrificiului, cu tot ceea ce ea înlesnește: ‘bunăstarea, mulțumirea, influența’; tot el arată ‘puterea’ care sălășluiește în ‘dar’, de aici: ‘generozitatea’ și ‘bogăția’.

⁷ [Rom. *vaj-nic*, venit tot din slava veche de Sud, este iarăși un descendent al aceluiași radical IE **weg-* .]

Un reflex al acestui fel de a gândi poate fi întrevăzut și în utilizarea din persă a lui *vazraka*-. Dacă zeul A(h)uramazda este socotit *vazraka*, aceasta este pentru că este însuflețit de această ‘putere’ mistică (cea din *vāja*- din India). Și ‘regele’ este titularul acestei ‘tării’; la fel și ‘glia’, elementul firii care susține și hrănește totul.

Poate că această calificare drept *vazraka* este repartizată după schema celor ‘trei funcțiuni’: ‘zeul’, ca sursă a ‘puterii’ religioase; ‘regele’, ca stăpîn al ‘puterii’ războinice; ‘glia’, ca prototip al fecundității. Un simplu adjectiv poate cuprinde, astfel, o remarcabilă bogăție conceptuală.

Capitolul III

Regalitatea hellenică

Sumar – Comparînd cu concepția IIR și italică asupra ‘regelui’, numele grecești ale acestuia, *basileús* și **wánax* oferă o noțiune mai evoluată și mai diferențiată – apropiată, în mai multe privințe, de concepția germanică asupra lui. Ambele, avînd o etimologie necunoscută, dar fiind atestate, amîndouă, încă din textele myceniene, se opun în mod limpede [unul altuia], numai cel de al doilea desemnîndu-l, totuși, pe ‘deținătorul puterii’. Cît despre *basileús*, fără a fi o divinitate, ca *raj-* din India, exercită funcții de tip magico-religios, structurate, fără îndoială, la origine, după tripartiția [funcțională] studiată deja. ‘Sceptrul’, simbol (de origine propriu-zis hellenică) al autorității sale, nu este, la început, decît toiagul cu care merge ‘solul’, ca purtător al unui mesaj autorizat.

Nimic nu ne lasă să măsurăm mai bine prefacerile suferite de structurile politice IE decît vocabularul instituțiilor Greciei arhaice. Încă din zorii istoriei, ‘regalitatea’ și tot ce se referă la ea poartă în greacă denumiri noi, necunoscute aiurea și inexplicabile prin tot ceea ce am văzut pînă acum.

În greacă există două nume ale ‘regelui’, *basileús* (βασιλεύς) și **wánax* (wánax). Acești doi termeni nu se află pe același plan, dar, din păcate, amîndoi scapă oricărei interpretări etimologice riguroase: nu au corespondente în alte limbi și nu le putem găsi nici o înrudire clară, fie și parțială, în greacă.

S-a discutat mult și fără succes asupra originii lui βασιλεύς. Chiar dacă identificarea rădăcinii lui nu ne este cu putință, putem, cel puțin, să întrevădem o analiză verosimilă a derivării lui: βασιλεύς pare a fi un derivat cu sufix *-eús*, precedat de un morfem *-il-*, care este un element de derivare propriu unor nume de persoană din Asia Mică: avem astfel Τρω-ίλ-ο-ς, Μυρσ-ίλ-ο-ς, ultimului corespunzîndu-i hitt. *Muršiliš*. Atît este tot ce putem spune.

Cît despre radicalul *bas-*, nu putem rediscuta astăzi¹ nici una dintre numeroasele ipoteze înregistrate de dicționarele etimologice. Termenul βασιλεύς a fost identificat încă din tăblițele myceniene, unde [în silabarul ‘linearului B’] el are forma *qa-si-re-u*, cu derivatul feminin *qa-si-re-wi-ya*, care este, probabil, redarea lui βασιλεία. Dacă valoarea fonetică a semnului pentru *qa-* este corectă, [b-] inițial din βασιλεύς ar reprezenta o veche labiovelară² [g^W]. Va trebui deci să restituim drept formă myceniană [originară] un **g^Wasileús*. De aici va trebui plecat atunci cînd se va oferi șansa unei apropieri valabile. Pentru

¹ [Nu vom uita că textul multora dintre capitolele acestor volume reprezintă conferințe ținute în universități sau la societăți savante din Franța și din străinătate, prea puțin revizuite de autorul însuși (datorită gravei și îndelungatei sale suferințe finale). Forma lor vorbită, ca și unele inadvertențe ale editorilor materialelor nefinisate al Maestrului, reflectă această stare de lucruri.]

² [IE cunoștea o serie de foneme oclusive ‘labio-velare’, cu articulare simultană velară și rotunjire labială, bine oglindite, de pildă, de lat. [k^W], notat *qu*, ca în *qui*, *aqua*, și [g^W], notat *gu*, ca în *lingua*.]

moment, am câștigat astfel doar o etapă pe calea reconstituirii [etimologiei sale finale]³.

Cazul lui *wánax* este, totodată, comparabil și diferit de acesta. Ca și βασιλεύς, el este un cuvânt mycenian și homeric, dar extinderea lui dialectală este mai mare, noi putînd să-l regăsim, pentru o dată, chiar și în afara limbii grecești⁴.

Dar datele cele mai însemnate ne sunt oferite de myceniană, unde termenul apare sub mai multe forme: *wa-na-ka* (= [wánaks]), *wa-na-ke-te*, *wa-na-ka-te* (= [wánaktei], la D. sg.), *wa-na-ka-te-ro*, (formă cu sufix de comparativ⁵), *wa-na-se-wi-ya*, *wa-na-so-i* și *wa-no-so-i*, forme cu o interpretare mai puțin clară.

În plus, contextele care reflectă uzul mycenian lămuresc relațiile dintre titlurile de βασιλεύς (de fapt [g^Wasileús]) și de *wánax* (= /wánaks/). Se pare că βασιλεύς era numai o 'căpetenie', o notabilitate locală, și nicidecum un 'rege'. Dimpotrivă, *wánax* este cel considerat drept 'deținătorul puterii regale', chiar dacă nu putem încă defini întinderea teritoriului său. Acest titlu să fie, deopotrivă, apanajul divinităților sau al preoților? Nu suntem în măsură să o afirmăm cu certitudine, dar rămîne o posibilitate deschisă.

Situarea reciprocă a lui βασιλεύς și a lui *wánax* în lumea homerică corespunde bine celei care definește cele două personaje în societatea myceniană. Vom lua totuși seama la

³ [Și P. Chantraine (DELG, I, 1968, 167) socotește zadarnică încercarea de a-i găsi o etimologie lui βασιλεύς: încercînd să nu disperăm, putem crede totuși în apropierea cu unele forme semitice, de tipul **wāzil/wāzir*, care îl desemnează pe 'guvernatorul delegat', subordonat unei puteri superioare.]

⁴ [Pentru **wánax*, unde majoritatea dialectelor grecești au pierdut devreme un [w-], notat, de altfel, cu 'digamma', o posibilă origine minoică nu este cu neputință.]

⁵ [Cf. M. Lejeune, 1969, 453.]

faptul că *ῥάναξ* este, în plus, un atribut divin rezervat celor mai mari zei. Apollon, zeul [ocrotitor al] Troienilor, este *ῥάναξ* prin excelență; la fel, Zeus, dar mai arareori. Mai sunt denumiți astfel, în mod specific, și Dioscurii, drept *ῥάνακε* (printr-o formă de dual care contrastează cu flexiunea curentă, care este clădită pe tema *ῥάνακτ-*).

Ar fi interesant dacă am putea preciza raportul de sens dintre *βασιλεύς* și *ῥάναξ*, măcar și prin trăsăturile lor cele mai importante. După Aristotel, frații și fiii regilor purtau titlul de ῥάναξ. S-ar părea, așadar, că relația dintre *βασιλεύς* și *ῥάναξ* va fi fost cea existentă între „rege” și „prinț”. Tocmai aceasta ar fi, deci, justificarea titlului de *ῥάνακε* dat Dioscurilor (*Διοσ-κούροι* [=”fiii lui Zeus”]), ca ‘prinți de sînge’. Nu putem totuși admite că *ῥάναξ* ar fi fost mărginit la denumirea ‘fiului’ sau a ‘fratelui de rege’; aceasta pentru că, încă de la Homer, unul și același personaj poate fi totodată *βασιλεύς* și *ῥάναξ*: un titlu nu-l exclude pe celălalt, după cum se poate vedea din *Odysseia*, 20, 194⁶. Mai mult, numai *ῥάναξ*, singur, slujește drept atribut divin: invocarea lui Zeus Dodonaïos, unul dintre pasajele cele mai solemne din *Iliada* (16, 233), începe astfel: *Ζεῦ ἄνα...* [= „Zeus, stăpîne,...”] Iar [la Homer] un zeu nu este denumit niciodată *βασιλεύς*. Dimpotrivă, *βασιλεύς* este larg răspîndit în lumea oamenilor: nu numai Agamemnon, ci și o mulțime de personaje de mai mică însemnătate primesc acest titlu. Există chiar și trepte, ba chiar un fel de ierarhie, printre *βασιλεῖς*, dacă judecăm prin prisma comparativului *βασιλέυ-τερ-ος* și a superlativului posibil *βασιλέυ-τατ-ος*, pe cînd *ῥάναξ* nu comportă, cel puțin la Homer, nici un fel de variantă

⁶ [Ele pot fi, în grecește, chiar juxtapuse, potențîndu-se unul pe altul: ἦ τ’ἔοικε δέμας βασιλῆι ἄνακτι: „Chiar la trup pare-a fi un stăpîn și un rege!” (*Od.*, 20, 194)].

asemănătoare. Dacă punem la o parte pe *wa-na-ka-te-ro* din myceniană, al cărui înțeles rămîne, de altfel, nesigur, titlul de *wánaξ* denotă o calitate absolută. Mai mult, vom remarca și faptul că, în aproape toate cazurile, βασιλεύς apare fără vreun determinant – cineva este βασιλεύς și atît. Nu avem decît două sau trei exemple unde βασιλεύς are lîngă el un genitiv. Invers, *wánaξ* are îndeobște drept determinant numele unei comunități – ἄναξ ἀνδρῶν, „*wánaξ* peste oameni”, sau pe acela al unei țări – ἄναξ Λυκίης, „*wánaξ* în Lycia”. De asemenea, verbul *wanáσσω*, „a fi *wánaξ*”, poate avea drept regim [în genitiv] și numele unei localități.

Aceasta pentru că numai *wánaξ* desemnează realitatea ‘puterii regale’: βασιλεύς nu mai este decît un titlu tradițional pe care îl deține căpetenia unui γένος, dar care nu mai corespunde unei suveranități teritoriale, astfel că mai mulți oameni îl pot purta în unul și același spațiu. Există astfel mulți βασιλῆες [după forma homerică a pluralului] care trăiesc în Ithaca (cf. *Od.*, 1, 394). Un singur oraș, cel al Feacilor, număra nu mai puțin de treisprezece βασιλῆες (8, 390). Un asemenea βασιλεύς, fiind un personaj respectat, se bucura de anumite prerogative în adunări, dar exercitarea puterii îi revenea numai unui *wánaξ*, care o stăpînea singur – fapt pe care îl arată și verbul *wanáσσω*. Mărturie asupra acestui fapt dau și unele expresii păstrate prin mijlocirea numelor proprii: Ἰφι-άνασσα, „Cea care domnește cu tărie”, numele fiicei lui Agamemnon⁷. Femininul (w)άνασσα este epitetul unor zeițe ca Demeter, Athena [sau Artemis]. Astfel, cînd Odyseu o vede pentru prima oară pe Nausicaa, el o denumesc astfel, socotind-o [micos] o zeiță [(în *Od.*, 6, 149)].

⁷ [Alte variante ale mitului îi dau numele, mai cunoscut nouă, de Ἰφιγένεια.]

*
* *

Din noțiunea homerică asupra ‘regalității’ supraviețuiesc unele reprezentări pe care le regăsim, într-un fel sau în altul, și în alte societăți IE. Este vorba, înainte de toate, de ideea că regele se află la originea și este răspunzător pentru prosperitatea poporului său, dacă urmează regulile dreptății și poruncile divine. Citim astfel în *Odyseia* (19, 108-114) [unde Odysseu îi spune Penelopei]:

„iar slava-ți la ceruri ajunge,
Ca și aceea de rege (βασιλῆος) mărit, temător de
zei, care
110 Bună dreptate aduce-ntre multe-oțelite popoare,
Bun fiind stăpînitor (ἀνάσσειν), iară glia cea
neagră-i aduce
Grîu, ca și orz, și de soi, iară pomii de roade
se-ndoaie,
Turmele pasc ne’ncetate, iară marea dă pești, o
mulțime,
Cu lucru bun, iar noroadele-s mîndre de dînsul.”

Pasajul acesta a avut un lung șir de urmări în literatura clasică: autorilor le-a făcut plăcere să opună fericirea popoarelor cîrmuite după dreptate năpastelor care iau naștere din minciună și din crime. Dar acesta nu este un loc comun al moralei. În fapt, poetul exalta virtutea mistică și generatoare de bunăstare a ‘regelui’, al cărui rol este acela de a favoriza fecunditatea jur-împrejurul lui, între ființe și în largul firii.

Concepția aceasta o putem regăsi – mult mai tîrziu, este adevărat – în cadrul societății germanice, ea fiind atestată aproape în aceiași termeni. La Scandinavi, ‘regele’ asigură prosperitatea pe pămînt și pe mare: domnia sa se caracterizează prin bogăția în roade și prin fecunditatea femeilor. Lui i se

cere, după o formulă consacrată, *ár ok fridr*, „belșugul și pacea”, tot după cum la Athena, cu prilejul [sărbătorii] Bufoniilor [„a Uciderii Boilor”], se jertfea „pentru pace și pentru bogăție”.

Acestea nu sunt formulări zadarnice. Ammianus Marcellinus povestește că Burgunzii, după o înfrângere sau după o calamitate [naturală], îl dădeau morții în mod ritual pe regele lor, pentru că nu știuse face ca poporul său să prospere și să învingă. Regăsim aici, sub o altă formă, ideea care însuflețește și ruga regelui pers ahemenid, pe care Darius o formulează astfel: „Fie ca A(h)uramazda să-mi dea ajutorul, laolaltă cu ceilalți zei, și să ocrotească țara aceasta de oastea vrăjmașă, de anul rău și de înșelăciune!”⁸

Am comentat această rugăciune mai înainte (C. a III-a, cap. I, p. 259-260). Ea enunță năpastele care se pot abate asupra celor trei subîmpărțiri [funcționale] ale societății și privesc activitățile lor specifice: gândirea cu caracter religios (*drauga-*, „înșelăciunea, minciuna”), agricultura (*dušyāra-*, „anul rău = recolta proastă”) și viața războinică (*hainā-*, „oastea vrăjmașă”). Toate aceste urgii, de care Darius îl roagă pe zeu să-i ferească domnia, sunt negativul binefacerilor pe care el trebuie să le reverse asupra poporului său; doar în măsura în care el se va bucura de favoarea lui A(h)uramazda va fi în stare să asigure prosperitatea țării, înfrângerea vrăjmașilor și triumful spiritului adevărului.

Această imagine asupra căpeteniei care asigură hrana a dus la crearea în anglo-saxonă a denumiri înșeși a ‘seniorului’. Termenul englez *lord*, „senior”, reprezintă un vechi nume compus *hlāford*, al cărui prim element nu este altul decât *hlaf*, „pîine” (cf. engl. *loaf*, „felie (de pîine)”). La baza lui *hlāford* se află **hlaf-weard*, „păzitorul pîinii”: este vorba de ‘căpetenia alimentară, care dă hrană’, de ‘stăpînul feliei de pîine’. De

⁸ [Darius, Persepolis d 16-18.]

asemenea, *lady*, „doamnă, stăpînă”, suna în vechea engleză *hlaef-dige*, „cea care frămîntă pîinea”. Supușii unui *lord*, cei care îi dau ascultare, sunt „mîncătorii de pîine”. În economia medievală, micul ‘senior’ englez își regăsește astfel, pe domeniul său, rolul pe care ‘regele’ homeric îl avea, prin excelență, după modul IE de a vedea lucrurile.

Totuși, nu toate popoarele păstrează aceeași imagine asupra funcției ‘regelui’. Între regalitatea vedică și cea grecească se vădește o diferență care poate ieși la iveală din două moduri de a o înfățișa, pe care le vom pune acum față în față.

În *Legile lui Manu*, ‘regele’ își află definirea printr-o singură formulă: „Regele este o mare divinitate (*mahatī devatāhi*) sub chip omenesc (*nararūpena*)”. Acest mod de a-l înfățișa este confirmat și prin alte enunțuri: „Opt sunt cele sacre, cărora ne închinăm, pe care le slujim și din calea cărora ne dăm la o parte: brahmanul, vaca (sfîntă), focul, aurul, *ghṛta*- (untul topit)⁹, soarele, apele și regele” (după cum se vede, al optulea).

Acestei idei i se opune net definiția dată de Aristotel în *Politica*, I, 1259 b: „Regele se află în aceeași relație cu supușii săi, ca un cap de familie cu copiii săi”. Adică el este un δεσπότης, în sensul etimologic al cuvîntului, un ‘stăpîn al casei’, stăpîn absolut, desigur, dar nu o divinitate. Fără îndoială, în modul homeric de exprimare, un βασιλεύς este διογενής, διοτροφής, adică „născut din Zeus” și, respectiv, „crescut de Zeus”. El are însușiri care îi vin de la Zeus, cum ar fi ‘sceptrul’ său. Tot ceea ce este el, tot ceea ce are – însemnele și puterile sale – îi este conferit de zei, dar el nu le deține în virtutea vreunei ascendențe divine. Schimbarea

⁹ [‘Untul topit’ era întrebuintat, la fel ca uleiul în slujirea creștină, în majoritatea ritualurilor liturgice importante din India.]

aceasta esențială, proprie, deopotrivă, lumii grecești și celei germanice, face să prevaleze un tip de ‘regalitate’ care se opune și concepției indiene, și celei romane despre ‘rege’: *rēx* de la Roma se află, într-adevăr, pe același plan cu *rāj-* din India: ambele personaje au un nume și joacă un rol comun.

Concepția mai ‘modernă’, mai ‘democratică’, manifestată în societățile greacă și germanică trebuie să se fi născut însă în mod separat, independent între ele. Ea nu este reflectată prin denumiri comune, pe cînd India și Roma sunt, din acest punct de vedere, profund conservatoare. Coincidența dintre termeni este grăitoare: **rēg-* supraviețuiește în italică și în indo-arică, la marginile domeniului IE: acolo sunt păstrate instituțiile cele mai tradiționale, conceptele cele mai arhaice, solidare cu o organizare religioasă păstrată cu sfințenie de colegii anume de preoți (cf. mai sus, p. 353).

Dimpotrivă, în centrul Europei, mari mișcări de populații au dat peste cap vechile structuri. Trebuie să ne gîndim nu numai la Grecia și la Germani, ci și la alte populații, mult mai puțin cunoscute, care par să fi împărțășit aceeași structură socială, ca Illyrii sau Veneții, dar asupra cărora nu mai avem decît mărturii rare și indirecte.

*
* *

Pare legitim să includem în șirul termenilor referitori la ‘rege’ și la ‘regalitate’ și numele unuia dintre însemnele proprii funcției regale, cel al ‘sceptrului’, desemnat în greacă prin *skēptron* (σκήπτρον). Acesta nu este un termen IE, ci, în fapt, este restrîns la limba greacă. Pare cam ciudat acest lucru, dat fiind că instituția ‘sceptrului’ s-a răspîndit încă de timpuriu, la mai multe popoare europene. Astfel, din greacă termenul a trecut în latină [mai tîrziu] și în slavă, apoi, prin latină, și în germanică,

acoperind o mare parte a Europei. Cu atât mai remarcabilă este lipsa acestei noțiuni din IIR.

Nici în India, nici în Iranul mazdaist nu aflăm vreo denumire a ‘sceptrului’: nici un asemenea cuvînt nu apare în lexicul din *Rig Veda* sau din *Avesta* – fapt negativ, dar de o considerabilă însemnătate. Unii au socotit că pot recunoaște un sceptru pe basorelieful ahemenid [de la Naqş-i Rostam], identificînd ca atare un obiect pe care îl poartă unul dintre slujitorii regelui [Darius], purtătorul lui fiind denumit [în inscripția alăturată (DND 1) de] pe acest monument drept *vaça-bara*, „purtător de *vaça*–”. Să fi fost el ‘purtătorul sceptrului’ regal? Astăzi se cade îndeobște de acord că obiectul cu pricina ar fi un ‘arc’¹⁰; termenul întreg l-ar desemna așadar pe ‘purtătorul de arc’ sau ‘arcașul’ regelui. Ancheta rămîne, așadar, negativă în privința Persiei ahemenide, ca, de altfel, asupra întregului Iran și Indiei.

Ne este cunoscută însemnătatea ‘sceptrului’ în cadrul regalității homerice, de vreme ce ‘regii’ sunt definiți ca „purtători de sceptru” (σκηπτῶχοι βασιλῆες). Numele însuși, atît la Homer, cît și în limba curentă, este *skēptron* (σκήπτρον), care a ajuns în latină *sceptrum*. Dar în dorică, la Pindar¹¹, avem și forma *skāpton* (σκάπτων). În plus, cu un grad vocalic diferit, avem lat. *scipio* și, paralel, gr. σκίπων. Acest σκήπτρον este la Homer însemnul ‘regelui’, al crainicilor, al solilor, al juzilor, într-un cuvînt, al tuturor personajelor care, în mod firesc sau cu vreun prilej, sunt investiți cu o autoritate. Oratorului i se trece acest σκήπτρον, înainte ca el să-și înceapă discursul, pentru a-i îngădui să vorbească plin de autoritate. În sine, ‘sceptrul’ este un toiag, toiagul călătorului, ca și cel al cerșetorului. El devine însă un

¹⁰ [Aceasta era și părerea lui R.G. Kent, 1953², 140 și 206. M. Mayrhofer, 1964, 150, preferă însă explicația prin ‘Streitaxt’ („secure de luptă”).]

¹¹ [Pindar, *Olympice*, 7, 50.]

înseamnă august atunci când se află în mâinile unui personaj regesc – cum este sceptrul lui Agamemnon, în legătură cu care poetul îi enumeră pe toți cei care și l-au trecut din mână în mână, șirul începînd cu Zeus. Acest sceptru zeiesc era păstrat cu mare sfințenie, ca un obiect de cult, la Chaironeia, fiind pus sub straja unui preot care primea anual grija lui, în decursul unei ceremonii – după cum ne spune Pausanias. Totuși, el nu era numit σκῆπτρον, ci simplu δόρυ, litt. „lemn” (Pausanias, IX, 40, 11). Era un ‘băț lung’, un ‘lemn’ de sulită. Or, la originile Romei, sceptrul regilor se numea tocmai *hasta*, după cum ne spune Iustinus (43, 3): *hastas, quas Graeci ‘sceptra’ dicere...* *Hasta* este deci în latină corespondentul direct al ‘sceptrului’, văzut ca un ‘lemn de sulită’. Iar sceptrul Germanilor este numit de Latini *contus*, „[sulită scurtă,] țepușă”. Numele lui germanic este v.g.s. *chuni-gera*, v. engl. *cyne-gerd*, „varga regelui”; iar v.g.s. *gera*, „vargă” (got. *gazds*, „strămurare”), corespunde direct lat. *hasta*.

Este interesant să căutăm înțelesul propriu al lui σκῆπτρον, pentru a vedea dacă putem dobîndi din el imaginea pe care o aveau asupra acestui înseamnă. De aici vor decurge implicații asupra ideii înseși de ‘regalitate’, dat fiind că însemnele regalității nu sunt numai simple podoabe: ‘sceptrul’ și ‘coroana’ sunt ‘regalitatea însăși’. Nu regele este cel ce domnește, ci ‘coroana’, pentru că ea îl face pe ‘rege’: coroana, prin însăși perenitatea ei, întemeiază ‘regalitatea’. Și astăzi se mai vorbește încă despre „bunurile Coroanei”, iar fiul regelui este „Principe de Coroană” (germ. *Kronprinz*). Astfel, regele își trage puterea din simbolul coroanei, al cărei posesor vremelnice este. Această noțiune de natură mistică este cuprinsă și în acest σκῆπτρον homeric: un personaj domnește, judecă, glăsuiește numai pentru că are în mîini un σκῆπτρον.

Alcătuirea și înțelesul dinții al termenului grecesc nu au, în sine, nimic misterios: σκῆπτρον este un nume de instrument

derivat de la verbul σκῆπτω, „a se sprijini (pe ceva)”: sprijinul este un obiect, un băț sau toiag. Dar sensul etimologic nu dezvăluie nimic asupra originii puterilor legate de acest însemn. Traducerea de mai sus este prea sumară. „A se sprijini” se poate spune în mai multe feluri: κλίνω spune ceva asemănător. Sensul propriu al lui σκῆπτω este acela de „a se lăsa greu asupra a ceva, găsind astfel un sprijin”. Poetul, spre a zugrăvi cum se mișcă un rănit susținut de tovarășii săi, spune că „el se afirmă cu toată greutatea” pe cei care-l ajută să meargă. La fel, cerșetorul din *Odyseia* „se sprijină” în toiagul său. De aici și sensul derivat al lui σκῆπτω: „a pretexta, a se scuza [prin ceva]”, adică ‘a se justifica’ prin „sprijinul” găsit într-un fapt cunoscut.

Acest verb mai este tradus uneori și prin „a-și lua zborul, a se avînta”, după cîteva exemple luate din Tragici. Traducerea aceasta trebuie corectată. Într-un pasaj din *Agamemnon* al lui Eschil, se înșiruie de patru ori la rînd (în vv. 302, 308-310) forme ale acestui verb, descriind focul folosit drept semnal transmis din loc în loc de pîndă. Astfel, într-un lung șir, focul a fost aprins, pe rînd, în vetrele gata pregătite. Lumina lui a străbătut depărtările și „se abātu” (302, ἔσκηψεν) pe deasupra lacului Gorgopis, asupra unui loc anume, sfîrșind focul următor să se aprindă, la rîndul său, fără întîrziere:

„... se abātu (ἔσκηψεν) apoi, ajuns

La muntele Arachne, pînda din vecini,

310 Și-apoi se-abate (σκῆπτει) la Atrizi, peste palat...”

Lumina flăcării pleacă de pe un vîrf și vine să „se sprijine” pe alte piscuri, pe care trebuie să le înflăcăreze tot la rînd. Mișcarea zugrăvită este mereu aceeași.

Vorbind despre zeul care aduce năpasta, Sofocle (*Oedip Rege*, 28) spune că el se năpustește, „abătîndu-se” (σκῆψας) asupra orașului. În fine, într-o inscripție (IG, II², 1629) este vorba despre triremele asupra cărora „s-a abătut” furtuna.

Sensul verbului este peste tot „a se lăsa din greu, cu putere”. Prin urmare, σκῆπτρον este „toiagul” pe care te

sprijini din greu și care te ajută să nu cazi. Or, singurul tip de toiag care corespunde acestui scop este ‘**toiagul de mers** pe drum’. Dar cum poate oare oferi o atît de mare autoritate un instrument definit astfel prin însăși denumirea sa?

Putem lăsa liniștiți la o parte felurile explicații care au mai fost propuse: el nu este, în sine, însemnul puterii sau emblema autorității, sau bastonul vorbitorului. Nu este nici vreo nuia fermecată: aceasta se numește ῥάβδος, iar un σκήπτρον nu este niciodată însemnul unui vrăjitor. Dar, de vreme ce σκήπτρον înseamnă „toiag de sprijin, de mers”, urmează să ne întrebăm cum putem uni, cumva, felurile funcții jucate de acest σκήπτρον în mîinile diverselor personaje îndreptățite să-l dețină.

Nouă ni se pare că rolul concret al unui σκήπτρον era acela de ‘toiag al drumețului’. El este însemnul călătorului care-și urmează fără preget calea, dar nu pentru a face ceva, ci pentru a glăsuî. Cele trei presupozitii – om aflat pe drum, învestit cu autoritate, urmînd să fie purtător de cuvînt – implică de fapt o singură funcție, cea a „mesagerului”, care reunește toate aceste atribute și care, numai ea, le poate explica laolaltă. Dat fiind că-i este necesar purtătorului unui mesaj, σκήπτρον ajunge de-a binelea simbolul funcției sale și semnul mistic al legitimării lui. Ca atare, el este instrumentul de calificare a ‘purtătorului de cuvînt’, un personaj inviolabil, a cărui misiune este aceea de a transmite mesajul autorității. Astfel, Zeus este cel de la care pleacă vestitul σκήπτρον care, prin intermediul unui lung șir de deținători succesivi, ajunge să fie al lui Agamemnon. Zeus îl dăruiește, ca însemn al legitimării, celor pe care i-a desemnat să vorbească în numele său.

Repartizarea inegală a folosirii sceptrului în lumea IE reflectă așadar o concepție schimbătoare asupra ‘regalității’. Pentru Indo-Iranici, ‘regele’ este o divinitate: el nu are de ce să fie legitimat prin vreun însemn de felul ‘sceptrului’. Dar ‘regele’ homeric nu este decît un om care își are de la Zeus și legitimarea,

și însemnele care o înfățișează. La Germani, ‘regele’ exercită o autoritate cu totul omenească, în vreme ce, la Roma, *rex* este esențialmente la fel investit cu aceleași puteri divine, ca și un *raj*- din India.

Numai la începuturile Romei, sub influența hellenică, ‘regele’ își ia drept însemn ‘sceptrul’ (*sceptrum*). Și cuvântul, și însemnul au ajuns la Romani fiind luate din civilizația greacă. Acest împrumut recent nu ne ajută să tragem nici o concluzie asupra statutului originar al unui *rex* roman. Acest întreg și mare proces ne arată cum un fenomen secundar, datorat răspîndirii istorice, poate acoperi și masca profunde diferențe originare.

Capitolul IV

Autoritatea regelui

Sumar – Gr. *kraínō* (κράινω) caracterizează divinitatea care consfințește (printr-o aplecare a capului, pentru că verbul *kraínō* este derivat de la *káρα*, numele „capului”), iar, după modelul autorității divine, îi este aplicat și ‘regelui’, care pune în fapt un proiect, un plan – dar fără a-l duce la îndeplinire el însuși. *Kraínō* se arată, deci, a fi expresia specifică a ‘actului de autoritate’ – la origine divină, apoi regească, susceptibilă și de alte extinderi specifice, precizate prin context – îngăduind ‘cuvîntului’ să devină ‘fapt’.

Dacă studiem vocabularul ‘regalității’ din limba greacă, ajungem, fără vrere, să observăm că între verbele și substantivele privitoare la noțiunea de ‘a domni’ există o relație unilaterală. Astfel, *basileúō* (βασιλεύω) este un verb denominativ bazat pe βασιλεύς, *anássō* (ἀνάσσω), unul bazat pe ἄναξ. Rezultă de aici că, prin ele însele, aceste verbe nu ne aduc nici un element care să nu fi fost conținut în înțelesul substantivului de bază.

Totuși, avem cunoștință și de un verb important care nu este derivatul unui substantiv încă viu în limbă. El apare, cel puțin în sincronia limbii grecești homerice, ca un verb ‘primar’¹. În limba epopeilor el apare [întîi] sub forma κραιαίνω, redusă apoi la κραίνω.

Verbul acesta, exclusiv poetic și destul de des întrebuințat la Homer, este atestat adesea la Tragici cu înțelesul de „a domni”. Dar, în majoritatea exemplelor din Homer, κραίνω înseamnă totuși „a pune în fapt, a îndeplini”. Cel puțin așa este el tradus peste tot. Să punem alături două formulări homerice anume, pentru a putea aprecia ce fel de ambitus de sens poate avea acest verb, în unul și același limbaj: κρήνην ἐέλδωρ, „împlinește-mi dorința!” – dar și βασιλῆς κραίνουσι, „regi domnesc”. Cum să împăcăm între ele aceste sensuri [date de traducători]? Nu se știe. Ar fi totuși important să vedem de la ce noțiune s-a plecat în formarea acestui concept aparte asupra ‘puterii (regale)’.

Din punct de vedere morfologic, κραίνω este un verb denominativ, derivat de la numele ‘capului’. Prezentul homeric κραιαίνω are la bază *krason-y-ō, alcătuit, el însuși, pe rad. IE din gr. κάρα, skr. śīrṣan etc., [toate însemnînd] „cap”. Care să fie legătura de sens dintre numele radical și acest verb derivat? Ea ar fi cam aceeași cu cea dintre fr. *chef* și *achever*. Se apelează și la citarea unei paralele semantice chiar dinlăuntrul limbii grecești: κεφαλαίω. Așa gîndeau și Anticii, cînd spuneau despre κραίνω că înseamnă „a-și pune ceva în cap”.

Dar toate aceste comparații nu rezolvă, de fapt, nimic. Legătura din franceză este de un cu totul alt ordin: *achever* înseamnă „a duce la cap(ăt)”. „Capătul” acesta este, desigur, „capul”, dar văzut ca ultima limită a mișcării, de unde „a

¹ [Adică un verb derivat direct de la radicalul de bază, deci neexplicabil, mai departe, pentru vorbitor.]

încheia, a săvârși”. Or, „capul”, în greacă, fie vorba de κεφαλή sau de κόρα, nu prilejuiește decît metafore inverse, referitoare la punctul inițial, la izvor, la obîrșie. Așadar, nu-l putem asimila cu *caput* din latina tîrzie, sau cu fr. *chef*, care desemnează „vîrful, culmea”. Cît despre κεφαλαιόω, el înseamnă nu „a săvârși”, ci „a lua cap(itol) după cap(itol) = a recapitula, a însuma”, fie prin sintetizarea pînă la ‘principiu’ (gr. κεφαλή), fie, cum spunem și noi – „a da **capetele** de capitol”.

Paralelele acestea vedem că nu lămuresc nicidecum alcătuirea lui κραινῶ, iar explicația dată de Antici cade și ea, deopotrivă. Numai o examinare completă a pasajelor care reflectă uzul homeric poate fi edificatoare.

Așadar, le vom trece pe acestea în revistă, pentru a repune, de fiecare dată, verbul cel năvălaș în propriul său context. Vom lua aici aproape toate atestările homerice ale lui κραιναίνω, precum și pe cele ale lui ἐπικραιναίνω.

În *Iliada* (1, 41=504, cf. și *Od.*, 20, 115), τόδε μοι κρήνην ἐέλδωρ este o formulă de rugăciune ridicată unui zeu, tradusă îndeobște prin „împlinește-mi ruga!”.

Dar să citim pasajul următor din *Il.*, 2, 419:

ὣς ἔφατ’· οὐδ’ ἄρα πῶ οἱ ἐπεκραιναίνε Κρονίων
[„Astfel grăi, dară nu-i împlini lui dorința Κρονίων”]²

Vedem că, aici, zeul nu are, propriu-zis, de „împlinit” ruga făcută: el însuși nu are nimic de ‘îndeplinit’, ci doar de primit rugăciunea, însăși această consfințire divină îngăduindu-i ei să prindă ființă. Acțiunea oglindită de acest verb se exercită mereu ca un act de autoritate, ‘de sus în jos’. Numai zeul are însușirea din κραινῶ, ceea ce implică nu îndeplinirea materială a faptului, ci: 1) acceptarea de

² [În întregul volum, transpuerile din textele originare îi aparțin traducătorului în românește al acestui volum (pentru Homer fiind redate cele apărute tot la Editura Paideia, în 1998 și 1999.)]

către zeu a rugii făcute de om, și 2) îngăduința zeiască dată rugii, ca ea să-și afle astfel împlinirea.

Iată cele două componente ale înțelesului: procesul enunțat de verbul acesta are mereu drept ‘agent’ un zeu sau o persoană regală, sau, uneori, o putere supranaturală anume, iar totul constă dintr-o ‘consfințire’, o aprobare care, numai ea, poate face ca o măsură să-și afle îndeplinirea.

Zeul din pasajul citat (*Il.*, 2, 419) a refuzat așadar să-și dea consfințirea, fără de care ruga rămîne doar o vorbă goală și fără vreun rezultat. La fel, în *Il.*, 5, 508-509:

τοῦ δ' ἐκράϊαινεν ἐφετμάς

Φοίβου Ἀπόλλωνος

[„... împlinind a lui Foibos Apollon / ... îndemnuri...”]

putem oare înțelege că îndemnurile lui Apollon au și fost „împlinite” de Ares? Dar, repetăm, verbul acesta nu are drept subiect decît un zeu. În fapt, Ares nu îndeplinește aici o poruncă, așa cum ne arată, de altfel, contextul. El răspindește asupra luptătorilor un nour, făcînd ca dorința lui Foibos să-și afle împlinirea. Punerea ei în fapt o îndeplinesc însă luptătorii înșiși: ei n-ar putea face nimic, dacă n-ar fi avut această consfințire, care ține de autoritatea divină. Lămurirea decurge aici din simpla luare-aminte la circumstanțele și la personajele care iau parte.

Un alt pasaj (*Il.*, 9, 100-102) îi preocupase și pe comentatorii antici:

Τῷ σε χρὴ μὲν φάσθαι ἔπος, ἡδ' ἐπακοῦσαι,

κρηῖναι δὲ καὶ ἄλλω, ὅτ' ἄν τινα θυμὸς ἀνώγῃ

εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν·

[„De-asta se cade, cu totul, și vorba să-ți spui, și s-ascuți, iar,

Și să-mplinești după altul, atunci cînd gînd bun îl îndeamnă

Vorbă cu

cale să zică: ...”]

Acesta este un pasaj dintr-o cuvîntare ținută de Nestor către Agamemnon pentru a-l îndemna să nu treacă cu vederea părerea altora, care i-au fost înfățișate. Răspunzător, în virtutea autorității regești, pentru viețile multor oameni, el se cuvine să dea ascultare sfaturilor pline de miez care i-au putut fi date. Aici traducerea lui P. Mazon³, care sună „Il te faut... au besoin agir d'après l'avis d'un autre” [„Trebuie ca tu..., la nevoie, să acționezi după sfatul altuia”], se cade a fi puțin corectată, lămurind, mai întâi, expresia κρηῖναι δὲ καὶ ἄλλω. Ea își află explicația prin nereluarea complementului de obiect, ἔπος, prezent în versul dinainte: așadar „să-ți spui și s-asculți vorba (ἔπος)” – el fiind și complementul subînțeles al lui εἰπεῖν din versul următor. Expresia trebuie așadar înțeleasă astfel: κρηῖναι (ἔπος) δὲ καὶ ἄλλω, devenind exact simetrică față de κρηῖνον... καὶ ἐμοὶ... ἔπος [„împlinește-mi și mie cuvîntul”] din *Od.*, 20, 115. Vom putea deci traduce, explicînd: „Și se cade, mai mult decît oricui, să vorbești, să dai ascultare și să și consfințești (κρηῖναι) vorba altuia, dacă sufletul îl îndeamnă să vorbească pentru bine(le tuturor)”.

În răspunsul lui Ahile (*Il.*, 9, 310), care sună astfel:

ἦπερ δὴ κρανέω τε καὶ τετελεσμένον ἔσται

[„Cum mă gîndesc ca să fac și precum împlini-se-vor toate”]

aflăm două verbe coordonate – κρανέω și τελέω. Din nou, traducerea lui P. Mazon⁴, „Je dois vous signifier brutalement la chose, comme j'entends la faire et comme elle se fera” [„Trebuie să vă spun pe șleau asta, cum gîndesc să se facă și cum va fi fost făcută”], nu pune îndeajuns în valoare legătura logică dintre κρανέω, „a pune să se împlinească”, și τελέω, „a

³ [Din ediția sa ‘canonică’, Paris, Les Belles Lettres, II, 1937, 55.]

⁴ *Op. cit.*, 63.

săvârși”. Vom traduce deci, lămurind lucrurile: „Je dois signifier tout net mon propos, tel que je vais le confirmer et comme il s’accomplira” [„Trebuie să vă arăt limpede țelul meu, cum am să-l consfințesc și cum se va îndeplini”].

După refuzul lui Ahile de a le veni în ajutor Aheilor, Aias spune (9, 626):

„Hai și ne-om duce! Căci capătul vorbei nu-mi pare
acuma

Să-l fi atins spre-mplinire (κρᾶνέεσθαι), cu calea-ne...!”

Solia de pe lângă Ahile nu-și va afla deci țelul, ci a
eșuat.

Ne îndreptăm către o nouă etapă a analizei noastre, luînd în considerare, în *Odysseia* (5, 169-170), opoziția dintre νοέω și κρᾶίνω. Calypso făgăduiește să facă tot ce poate pentru ca Odysseu să ajungă acasă la el:

„De-o fi ca zeii să vreaie, stăpînii cei mari peste ceruri,
Ce-s mai presus decît mine, la fel, și la gînd (νοέσαι),
și la faptă (κρῆναι)!”

Este remarcabilă aici întrebuintarea ‘absolută’⁵ a lui κρᾶίνω, precum și faptul că el este pus încă în seama zeilor. Aceștia „împlinesc”, dar întotdeauna în sfera lor proprie: κρᾶίνειν nu se spune niciodată despre o înfăptuire omenească. Încă de acum asistăm la o alunecare de sens care va distribui uzul după regimul sintactic al verbului. Va exista astfel o folosire a lui tranzitivă, pentru care am luat mai sus cîteva exemple (mai ales cu ἐέλδωρ), și una intransitivă, pe care se cuvine să o ilustrăm acum prin cîteva exemple.

Cum vedem, ea apare încă din *Odysseia* și îi dă lui κρᾶίνω sensul de „a hotărî drept o autoritate supremă”. Așa se face că Alcinou poate spune (8, 390-391): „doisprezece regi... / κρᾶίνουσι” la Feaci. Aceasta echivalează cu

⁵ [Fără complementul lui așteptat, în speță, fără obiect.]

„domnesc”, dar fără ca verbul să fie legat în mod necesar de exercitarea funcției regale. El semnifică în continuare capacitatea de a duce spre împlinire o hotărâre emisă de o autoritate.

După Homer, folosirea intransitivă a lui κρᾶίνω urmează aceeași direcție, de pildă la Eschil (*Agamemnon*, 369): ἔπραξαν ὥς ἔκρανεν, „au dus-o cum a hotărât (Zeus)”; sau – o mărturie deosebit de interesantă, fiind unică în felul ei, datorată unui text epigrafic – pasajul din ‘jurământul Efebilor’⁶: „Voi da ascultare celor care vor exercita autoritatea (τῶν κραίνόντων) cu înțelepciune”, referindu-se la oficialitățile cetății.

Valența tranzitivă a lui κρᾶίνω apare la Tragici mai cu seamă la pasiv [sau impersonal], unde slujește enunțării unor fapte girate de marile puteri suverane:

Eschil, *Prometeu*, 209-211:

„Nu doar odată maica-mi proorocit-a mie...

Ce-avea să vină, cum avea să se-mplinească (κράινοιτο)”

Ibid., 511-512:

„Nu încă, Moira, cea ce totul săvârșește,

Nu a urzit a se-mplini (κρᾶναι) așa...”

Ibid., 910-911:

„blestemul dat de tatăl lui,

De Cronos, împlinit va fi (κρανθήσεται) atunci de tot”

Id., *Rugătoarele*, 942-943:

„Acesta-i votul tuturor, al cetății,

Ce împlinit e (κέκρανται) de popor...”

Tot la acțiunea unei puteri mai presus de individ se referă și adjectivul homeric negativ ἀκράαντος (clasic ἄκραντος), „neîmplinit” (cf. *Il.*, 2,138), mai apoi „zadarnic”. El își relevă

⁶ Text descoperit și publicat de Louis Robert, în *Études épigraphiques et philologiques*, Paris, 1938, 302.

toată puterea înțelesului în două pasaje din *Odysseia*: într-unul el este aplicat unei proorociri care nu va avea împlinire (2, 202), celălalt este celebra povestire asupra Visurilor (19, 560-569). Dar trebuie acum să ne amintim distincția homerică dintre ὄναρ, „visul (care poate să nu fie decît o) amăgire”, și „slăvitul (ἐσθλὸν) ὕπαρ, ce avea-va și bună-mplinire”⁷ (*ibid.*, 547). Visurile au o realitate specifică propriei lor ordini, independentă de realitatea omenească. În sînul acestei ordini onirice rezidă și raportul dintre aceste două feluri de vise: unele (lăsînd la o parte finele jocuri de asonanțe care împodobesc textul grecesc) vin prin ‘poarta de fildeș’ și aduc amăgire, „scoțînd vorbe neîmplinite (ἄκράαντα)”; celelalte vin prin ‘poarta de corn’ și dau consfințire împlinirii unor lucruri adevărate (κράινουσι ἔτυμα). Puterea suverană a viselor este însăși condiția adevărului lor, deja dobîndit, simțit, numai de prooroc – iar evenimentele omenești vor avea numai rolul de a-l confirma. Astfel, se află în corelație două adjective: ἄκράαντα desemnează lucrurile care nu-și vor afla împlinirea, în vreme ce ἔτυμα, prin contrast, le arată pe cele care se vor dovedi a fi adevărate.

Iată acum, pentru a completa această trecere în revistă, și unele exemple mai dificile de întrebuițare a lui κράίνω: toate trei aparțin *Imnului homeric închinat lui Hermes*, iar noi le vom cerceta rînd pe rînd. Versurile 425-427 spun:

„(Hermes) cu măiastra-i cithară

Sta și cînta, tril înalt – iară vocea-i suna mîngîioasă –
Zei cei nemuritori făurindu-i (κράίνων) și glia sub
neguri”

Traducerea [lui κράίνων] prin „célébrer” [„a slăvi”], adoptată în ediția Budé de către J. Humbert⁸, este

⁷ [Formularea este practic aceeași cu cea din *Il.*, 9, 310, vers citat mai sus.]

⁸ [Paris, Les Belles Lettres, 1955, 133.]

împrumutată de la comentatorii din vechime. Uzul acestui verb a părut atât de diferit față de cel curent la Homer, ba și față de cel pe care-l putem întâlni mai apoi, încît traducerea obișnuită a fost socotită cu neputință. S-a apelat deci la o glossă a lui Hesychius, care îl redă pe κρᾱίνων prin „onorînd, cinstind” (τιμῶν, γεραίρων). Este însă foarte probabil că glossa lui se referea tocmai la acest pasaj, deci ea vădește pur și simplu încurcătura în care se găseau vechii comentatori, aflați în fața unui uz atât de aberant, cel puțin în aparență. Alții s-au gîndit să-l redea pe κρᾱίνων prin ἄποτελῶν, „ducîndu-și cîntul pînă la capăt”, ceea ce este, desigur, doar un artificiu. După părerea noastră, κρᾱίνω se definește și aici ca în *Odysseia*. Zeul cîntă obîrșia lucrurilor, iar prin cîntul său, el „îi face să existe” pe zei. O metaforă, de bună seamă, îndrăzneată, dar care se armonizează cu rolul unui bard care este și el un zeu. Poetul inspirat ‘face să existe’: totul prinde viață prin cîntul său. Acest exemplu, departe de a rupe firul istoriei cuvîntului dat, îi ilustrează continuitatea.

Starea textului face ca, la versurile 552-564, problema să fie ceva mai complexă, dar ea rămîne, în fond, de aceeași natură. Poetul face aluzie la niște zeițe ale Ursitei, Μοῖραι, investite cu putere profetică și maestre în arta divinației. Ele sunt Θριαί, ‘Femei-albine’. Apollon nu vroia să-i dezvăluie lui Hermes tainele proorocirii sale, dar i le oferă pe *Thriaí*, care îl învățaseră și pe el însuși, copil, o parte a acestei arte:

552 „Sunt niște Moire⁹, fecioare, ce-s bune surori dintr-o mamă
 Și-s hărăzite cu aripi ca vîntul de iuți – trei la număr...

556 Meștere-i sunt profeției, pe care și eu, la cirede,

⁹ [Fapt interesant, manuscrisul cel mai vechi și bun, M (Moscuensis > Leidensis 33 H, din veacul al XIV-lea), poartă aici, împotriva tuturor celorlalte familii, Σεμναί, „Slăvite, Auguste”.]

Am învățat-o, copil, cum Părintele nu mă oprise.
Tot de pe-acolo zburau în tot locul, oricare oriunde,
Ceară să cate de hrană, știind făuri (κράινουσιν) toate
cîte.

560 Miere bălaie gustînd, le cuprinde avîntul ghicirii¹⁰,
Vrînd, cu bun gînd, de la sine să spună cum stă
adevărul.

Dar, de nu capătă hrana zeiască, cea dulce, pe dată
Cată îndată, cumva, să te-abată cu totul din cale.
Iată-le, eu ți le dau...”¹¹

Aceste femei-albine care, luîndu-și zborul, caută ceară
ca să se îndestuleze, apoi κράινουσιν ἔκαστα, nici n-ar avea
cum „făuri toate cîte”. Ele nu au puterea mai mult decît
zeiască pe care ar cere-o o asemenea înfăptuire, ci stăpînesc
numai darul proorocirii. Ca atare, înțelesul lui κρίνω este și
aici tot cel din pasajul comentat mai sus. Este vorba de puterea
de „a face să fie”, dar în registrul proorocirii: așadar nu acela,
concret, de „a face să se îplinească”, ci numai acela de „a
prezice” faptele sau, cum se spune mai apoi, de ἀληθείην
ἀγορεύειν, de „a spune adevărul”, ceea ce-l lămurește pe
κρίνω. Cuvîntul profetic cheamă lucrurile la viață.

Iată acum și exemplul cel mai dificil de explicat, cel
din versurile 528-532 ale *Imnului*. Apollon nu vrea să-i dea
lui Hermes acest har al ghicirii, care este privilegiul exclusiv
al lui Zeus, hărăzit mai apoi numai și numai lui Apollon. Dar,
spre a nu-l mîhni pe Hermes, Apollon îi acordă totuși unele
puteri mai mici și îi dă în dar un lucru fermecat, descris astfel:

¹⁰ [Ele θύωσι, sunt „cuprinse de fiorul profetic” – intraductibil,
credem, cuvînt la cuvînt.]

¹¹ [Benveniste urmas, pe larg, aici și mai jos, traducerea pomenită
a lui J. Humbert (v. n. 8), 138-139 și, respectiv, 137: aici ea avea „en
faisant s’accomplir” pentru ἐπικράινουσα].

- 528 „dar, după asta,
 Tu vei avea și nuiuaa frumoasă ce dă bogăția
 530 Și fericirea – de aur e ea, cu trei frunze – pe tine
 Nevătămat te va ține, -mplinind (ἐπικράϊνουςσᾶ) hotărârile
 toate,
 Vorbe și fapte, ce mie prin glasul lui Zeus mi-s
 știute.”¹¹

Textul nu este însă, din păcate, foarte sigur: manuscrisele dau drept complement de obiect al lui ἐπικράϊνουςσᾶ acuzativul θεός, care nu face nici un sens, corectat fiind, de aceea [de către Ludwig, urmat de Humbert], în Θε<μ>ός, „hotărârile, decretele”. Cu prețul acestei emendări, textul devine inteligibil, iar ἐπικράϊνω își regăsește înțelesul din limbajul epopeilor. Nuiuaa fermecată are darul de a „consfinți împlinirea” sfaturilor pe care Apollon le dezvăluie, cunoscându-le din gura lui Zeus, adică din oracolele acestuia. Nici aici nu se află nimic care să ne oblige să-l interpretăm pe κρᾶϊνεῖν altfel decât am făcut-o în celelalte cazuri.

Putem deci relua acum imaginea de ansamblu asupra înțelesurilor lui κρᾶϊνω: sensul dinții este acela de ‘a consfinți cu autoritate’ împlinirea unui țel omenesc și, prin aceasta, de a-i hărăzi puțința de a exista. De aici se trag toate întrebuintările trecute de noi în revistă: ‘a consfinți cu autoritate o hotărâre politică’; ‘a exercita autoritatea care consfințește’, făcând să se îplinească deciziile luate; și, în genere, ‘a fi investit cu o autoritate executivă’.

Dacă vom căuta, acum, la punctul de plecare al acestui înțeles, unic și statornic, legătura primară dintre κρᾶϊνω și κόρα, „cap”, putem să o luăm în considerație altfel decât s-a făcut mai înainte. Este vorba de o ‘consfințire’ manifestată prin înclinarea capului divinității (gr. νεύω, lat. *ad-* sau *in-nuo*¹², *nutus*). În *Imnul homeric către Afrodita*, versul 222 sună astfel:

¹² [În latină, verbul simplu nu mai este folosit, fiind înlocuit de compuşii menționați în text, cu înțelesul de „a aproba”, și de *abnuo* sau *renuo*, cu sensul de „a refuza”.]

„Zeus făcu semn din cap (ἐπένευσε) și-i dădu (ἐκρήηνεν) ca să-și aibă dorința.”

Va fi vrut-o, ori nu, poetul, el și-a luat astfel sarcina de a ne lumina asupra a ceea ce ar putea să fie întocmai înțelesul lui κρᾶίνω. Iar dacă, mai târziu, Sofocle îl întrebuințează pe κρᾶίνω pentru a descrie puterea avută asupra [unui pământ sau a] unei țări (κρᾶίνειν γῶς, χώρας), noi ne dăm seama că puterea aceasta omenească își află manifestarea prin gestul care arată încuviințarea zeiască.

Tocmai această consfințire divină – semnul din cap al zeului – este cea care face ca un cuvânt să treacă în rîndul faptelor. Iată de ce puterea regală pe care o ilustrează κρᾶίνω își trage esența din gestul prin care zeul dă viață la ceea ce, de altfel, n-ar rămîne decît o vorbă.

Capitolul V

Onoarea și onorurile

Sumar – În greacă, *gérās* – a cărui apropiere de *gérōn*, „bătrîn”, nu este decît o etimologie populară – este ‘partea suplimentară de cinstire’ acordată, ocazional, regelui de către supușii săi, ca o evidențiere a demnității sale.

Chiar dacă *timē*, ca și *gérās*, face parte din apanajul regelui și comportă, ca și el, unele prestații materiale onorifice, se deosebește, totuși, de el, fiind o demnitate permanentă și de obîrșie divină: desemnînd ‘partea de cinstire regească’ pe care zeii o primesc din partea Destinului, iar oamenii [o au] în dar de la Zeus, *timē* trebuie despărțită și de grupul gr. *tínō*, „a plăti”, și de *poinë*, „răscumpărare > pedeapsă”, semnificația amîndurora fiind, în mod constant, juridică.

Privilegiile aparte deținute de regalitatea homerică sunt enunțate printr-un număr de termeni care se referă la ‘onoare’ și la ‘onoruri’. Ei fac parte dintr-un vocabular ale cărui valori specifice sunt legate de instituții arhaice, valori pe care trebuie să le desprindem printr-o atentă analiză de text.

Vom începe această examinare cu un cuvînt care ocupă un loc de seamă în epopei: este vorba de *gérās* (γέρας), tradus îndeobște prin „cinstire”, „parte de cinstire”, „mărturie a onoarei (date)”, iar o asemenea traducere pare a se potrivi peste tot.

Interesul deosebit pe care pare să-l prezinte acest cuvînt, independent de ce ne învață el asupra stărilor sociale concrete, este acela de a ne aduce lămuriri aparte, printr-o apropiere etimologică ajunsă literă de lege. A ajuns aproape o dogmă că γέρας ar fi înrudit cu γέρων, „bătrîn”. Noțiunea aceasta este, așadar, definită ca un ‘privilegiu legat de vîrstă’, ca ‘o cinstire acordată bătrînilor’: un drept propriu unei clase de vîrstă, mai degrabă decît unui rang social sau unei funcții politice.

Din punctul de vedere al formei sale, γέρας este un neutru, însăși structura căruia ne arată vechimea sa. Formația lui, în *-as* (-ας), se numără, într-adevăr, printre cele mai vechi din categoria neutrelor, ca și σέλας, κρέας, sau τέρας [„strălucire”, „carne”, respectiv „prodigiu”], specificate în funcția lor prin vocalismul radical [pe gradul] *-e-* (propriu vechilor neutre IE) și prin sufixul *-as*, cu variațiile sale. S-a mai propus să-l recunoaștem pe γέρας și în mycenianul *ke-ra*¹.

Pornind de la γέρας, a fost derivat un adjectiv *gerarós* (γεραρός), de la care, la rîndul său, a fost format un verb denominativ γεραίρω, ceea ce ar presupune o veche formă **gerar-*, față în față cu *gérās* – o temă în *-s*, confirmată, de altfel, prin forma negativă ἀγέραστος. Prin urmare, acest neutru în *-as-* se învecina cu o veche temă în *-ar-*, după vechiul tip al neutrelor IE.

¹ [M. Lejeune, 1969, 451, insistă că ar fi bine ca cititorului să i se atragă atenția asupra faptului „că acest cuvînt apare într-un document cadastral de la Pylos (Eb 416, Ep 704), că are drept determinant genitivul *ijereja* al numelui preotesei [= ἱερείας] și că nu arată cu ce titlu un anumit lot de pămînt este deținut de către ocupanta lui (ο θεοῖο δόελα [„sclavă a zeului”]).]

Înțelesul lui γέρας rezultă din anumite întrebuintări ale lui, în special din primul cînt al *Iliadei*, și mai cu seamă din partea centrală a acestuia. Primirea unui γέρας este tocmai revendicarea care-i face să se înfrunte pe Agamemnon și pe Ahile.

Știm bine cum stăteau lucrurile: oracolul divin [mijlocit de Calhas] îl îndeamnă pe Agamemnon să o înapoieze pe Chryseïs. El se arată gata să o facă, dar cu o condiție:

„Însă gătiți-mi, pe dată, vreo altă cinstire (γέρας) – nu singur

Dintre Argivi eu să n-am o răsplată (ἀγέραςτος) – așa nu se cade!

120 Iată, vedeți, doar, cu ochii, cinstirea-mi (ὄ μοι γέρας) pe apă

se duce!”

Acel γέρας este reprezentat aici de roaba sa. Este, evident, vorba de ‘o cinstire aparte’ – dar în ce calitate să o fi primit Agamemnon? Ei bine, Ahile îi răspunde cu ardoare:

„Cum să-ți mai deie acum vreo cinstire (γέρας) Aheii, vitejii?!

Nu știm, nicicum, adunate mai multe-avuții să se afle,

125 Ci, cîte noi din cetăți le-am prădat, toate-s

gata-mpărțite,

Iar de prin oaste, din nou, nu se cade-ndărăt să le strîngem!”

Acest γέρας este, așadar, un folos în natură, oferit de membrii întregului grup social, în virtutea unei împărțiri făcute în urma despuierii dușmanilor (ca la cucerirea unei cetăți), prin intermediul unei prealabile puneri laolaltă a întregii prăzi luate, din care este luat, tocmai, și acest γέρας, care este ‘partea căpeteniei’. Iar Ahile spune mai departe:

127 „Însă, acum, tu zeului las-o, și-apoi, toți Aheii,

Îți vom plăti întreit și-mpătrit, de vrea Zeus vreodată Troia s-o deie în pradă – cetatea cu tarile-i ziduri!”

Aceasta cînd vor fi condițiile favorabile pentru oferirea unui nou γέρας.

Apoi înfruntarea continuă, iar Agamemnon se mînie foarte: ei bine, de la Ahile, de la Aias sau de la Odysseu va merge el să-și ia partea, ca despăgubire. Așadar, Agamemnon, Aias, Odysseu, Ahile – iată-i pe eroii care au dreptul la un γέρας. Toți sunt βασιλῆες, părtași ai ‘clasei regale’.

Acest motiv va reapărea adesea: γέρας este cuvîntul-cheie al întregului prim cînt al *Iliadei*. De el depinde și cursul evenimentelor care vor urma. Din moment ce Agamemnon i-a luat-o pe Briseîs, Ahile, despuiat de γέρας, se socotește „lipsit de cinstire”, *átimos* (ἄτιμος):

355 „Iată acum că Atridul, puternicul domn Agamemnon,
Cinstea mi-a luat-o (ῆτίμησεν) și daru-mi (γέρας)
răpește, luîndu-l el însuși!”

Iată de unde provine ‘mînia lui Ahile’, iar, mai tîrziu, Agamemnon va spune că a fost lovit de smintire în ziua în care l-a lipsit pe Ahile de γέρας.

Condițiile atribuirii acestuia ne sunt precizate în cîntul al IX-lea, versul 334:

[„Altele, daruri de cinste, le-a dat către regi, cei de vază.”]

Tot Agamemnon este cel care împărțea cîte un γέρας, cîte „un dar de cinstire”, celor ἀριστήεσσι și βασιλεῦσι.

Ahile i se adresează, în cîntul al XX-lea, Troianului Eneas, care îi iese în cale:

„O, tu, Eneas, de ce ai venit pîn-aici prin mulțime,
Stîndu-mi în față acum?! Te-ndeamnă-al tău suflet
la luptă,

180 Mare nădejde trăgînd să domnești la Troieni, la cai
meșteri,
Tot cu-a lui Priam cinstire? Dar, chiar de putea-m-ai
ucide,

Tot nu ți-ar pune în brațe el, Priam, vreo mare cinstire
(γέρας) – Are el fiii săi dragi și-are-o minte ce nu-i lăsătoare!

Ori poate-ți taie Troienii moșie (τέμενος) slăvită,
întinsă,
185 Și preafrumoasă – ogor și livadă – s-o ai, a ta parte,
De mă ucizi tu cumva?”

Cum vedem, un γέρας poate fi dat drept răsplată pentru o faptă deosebită: el implică o ‘domnie’ efectivă, ca aceea pe care, cum spune Ahile, Eneas nădăjduiește să o primească din partea lui Priam, suveranul în funcție. O atare prerogativă este sau poate fi ereditară, dacă ținem seama de aluzia făcută la fiii lui Priam. Acordarea acestui γέρας poate fi însoțită de atribuirea unui „domeniu” (τέμενος), dar e vorba de două lucruri independente unul față de celălalt.

La luarea Troiei, Neoptolem se arătase nespus de plin de curaj: ca atare, el își primește partea proprie (μοῖρα) – cea la care au dreptul toți luptătorii – și, în plus, și un preafrumos γέρας. Dar natura acestui γέρας nu este specificată: am putea socoti că este vorba de o femeie, cum s-a întâmplat cu Chryseis (în cântul I din *Iliada*) sau cu Eurymedusa, dată drept γέρας lui Alcinou, care a pus-o să-i slujească în casă, în palatul său din Feacia (*Od.*, 7, 10-11).

În cântul al IV-lea din *Odysseia*, îl vedem pe Menelau, regele, cum le oferă oaspeților săi, pe lângă bucățile de friptură care le fuseseră deja date (57-59), și propriul său γέρας, adică mușchiul spinării (ὠῤα) unei vite, ca o porție suplimentară de carne (65-66).

În Infern, [în cântul al XI-lea], când Odysseu caută să afle vești despre soarta familiei și a averii sale, el întreabă ce s-a întâmplat cu al său γέρας:

„Spune-mi de tata și spune de fiu-mi, lăsați tot acasă,
175 Oare mai au stăpînire pe-a noastră moșie (γέρας),
sau altul
Se-nstăpîni peste ea, fiindcă zic că întorsu-mi
pierit-a?”
Răspunsul pe care îl primește este următorul:

185 „Iar ce-i al tău n-are altul, nu încă, ci însuși le ține
Locurile (τέμενεα) Telemah, ca stăpîn...”

Dar cele două noțiuni nu sunt direct legate: un τέμενος este altceva decât un γέρας – privilegiul demnității regești. Tocmai de aceea fiecare dintre pețitori dorea ca, luînd-o în căsătorie pe Penelopa, să dobîndească, anume, γέρας, adică apanajul regal al lui Odysseu.

Exemplele luate mai sus ne lasă să vedem ce reprezenta un γέρας. În principiu, este vorba de foloase ieșite din comun, rezervate de drept regelui, mai cu seamă o parte deosebită din pradă, dar și avantaje materiale închinat de popor: locul de onoare, primirea porțiilor celor mai frumoase de carne, pocale cu vin. Să-i dăm ascultare lui Sarpedon, regele din Lycia, cînd enumeră privilegiile regești (în *Iliada*, cîntul al XII-lea):

310 „Glaucos, au oare de ce noi avem mare cinste și
vază,
Jilț și fripturi căpătînd, cum și multe și dese pocale-n
Lycia largă, iar toți ne privesc ca pe zeii din ceruri?
Mare moșie (τέμενος μέγα) avem rînduită,
la țărmul lui Xanthos,
Și preafrumoasă – livada, ogorul cu holde bogate!
315 De-asta se cade, fiind printre primii din cei mai de
seamă,
Să ne purtăm cu avînt în război și-n
fierbîntea-nceștare,
Din Lycienii oșteni mai apoi ca să spună vreunul:
‘Nu făr’ de slavă în țară ne sunt la război căpetenii
Regii la noi, cei ce tot ospătează din grasele turme
320 Și, iar, închină din vinul cel dulce, cum tare li-i vloga
Și multslăvită, odată ce la Lycieni sunt de frunte!’”

Acestea nu sunt simple vorbe înflorite de-ale poezilor. Avem în față realități instituționale păstrate amintirii de către istorici. Thucydide (1, 13), vorbind despre Grecia începuturilor, spune astfel, cu o formulă lapidară: “[pe

vremuri] existau domnii regești moștenite în temeiul unor γέρα știute”. Aceste γέρα făceau deci parte din însuși temeiul unei βασιλεία, al „domniei regale”.

Herodot (6, 56 și urm.) relatează în amănunt privilegiile de care se bucurau regii din vechea Spartă. Ei aveau două sacerdoții, ca și dreptul de a purta război unde le plăcea: în timpul expediției, [primeau] cîte vite doreau, ca și pieile și [mușchii de la] spinările (ῥῶτα, cf. mai sus, *Od.*, 4, 65) animalelor jertfite. Enumerarea drepturilor lor în vreme de pace este și mai lungă: [aveau] locul de cinste la banchetele publice, primele părți din toate felurile, o porție dublă față de ceilalți comeseni (fiecare termen pîrînd a fi ales pentru a ilustra cîte un pasaj homeric); ei aveau dreptul la concedarea unor victime pentru sacrificii. La jocuri, ei ocupau jilțuri de onoare (cf. mai sus, *Il.*, 12, 311); cînd nu apăreau la o masă dată în public, li se ducea partea lor – aceasta fiind însă dublă dacă erau de față; ei erau păstrătorii oracolelor pronunțate etc.

Aceste mărturii istorice pot arunca, la rîndul lor, o anumită lumină asupra unui pasaj din *Imnul* (homerice) *închinat lui Hermes* (115-129): este vorba despre o jertfă pe care a făcut-o Hermes, copil încă. El a luat vacile din cireadă și a jertfit două dintre ele – le străpunge cu țepușe, le frige și le pune jos. Apoi el împarte cărnurile în douăsprezece părți (μοῖραι), pe care le trage la sorți, „adăugînd fiecăreia cîte un γέρας”. Prin urmare, Hermes îi adaugă fiecărei porții cîte o bucată din acele ῥῶτα care, prin definiție, slujeau drept γέρας. Cum nu vroia să greșească, el repetă același lucru de douăsprezece ori, dînd fiecăruia dintre zei acel γέρας care ar fi trebuit să-i revină drept parte unuia singur. Termenul este aici foarte concret, arătînd „un privilegiu de carne”.

Definiția la care ajungem apare acum destul de unitară și comportă, peste tot, trăsături pe care le-am cules rînd pe rînd din felurite texte. Suntem acum în măsură să reluăm

problema etimologiei lui γέρας și a apropierii dintre acesta și γέρων, „bătrîn”.

Legătura aceasta a fost propusă de K. Osthoff în 1906², ea fiind, de atunci, universal admisă. Osthoff a plecat de la o formulă homerică: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων, ea apărînd de două ori în *Iliada* (4, 323 și 9, 422) și pîrînd a lăsa să se înțeleagă că γέρας le aparține de drept celor γέροντες. Ar fi ilustrarea unei etimologii care pare a fi impusă de însăși forma cuvintelor. Dar ce înseamnă de fapt această expresie? Să o recitim în contextul ei.

În pasajul din cartea a IV-a, Nestor declară:

320 „Dar nu pe toate la oameni le deteră zeii odată:
Tînăr eram eu odat’, iar acum bătrînețea m-apasă.
Dar și așa eu la care voi fi³, și îndemn căpăta-vor,
Sfat și cuvînt de la mine: așa au bătrînii cinstire
(γέρας)!”

În al nouălea cînt, Ahile îi lasă să plece pe venerabilii trimiși ai lui Agamemnon, cu aceste cuvinte:

421 „Mergeți voi, dară, și duceți solia aceasta acuma
Către Aheii de vază – așa au bătrînii cinstire (γέρας)! –...

Expresia aceasta, pe care Osthoff a socotit-o atît de revelatoare, rezultă a fi numai o simplă întrebuintare metaforică, unde γέρας își depășește valoarea specifică: a face să fie ascultat un sfat, a mijloci pentru ca puternicii să se împace – acesta este γέρας pe care îl au bătrînii, acesta e privilegiul celor pe care vîrsta îi împiedică să mai ia parte la lupte. De aici credem că nu se poate scoate nimic pentru etimologie. Putem să ne convingem de aceasta datorită unei alte formule, la fel structurată, de care Osthoff nu a ținut seama și pe care o putem afla, nu de două ori, ci de șase: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων, „așa au răpușii cinstire!” Acel γέρας care le revine celor morți este primirea de ofrande.

² În *Indogermanische Forschungen*, XIX, 1906, 217 și urm.

³ [Adică ‘alături de războinicii care se bat din care de luptă’.]

Nimeni n-ar cuteza să tragă de aici încheierea că γέρας ar avea ceva de a face cu ‘moartea’.

Astfel, nu există nimic care să înrudească pe γέρας, „privilegiu”, cu γέρων, „bătrîn”. Formula în care cele două cuvinte se învecinează nu presupune nici o legătură etimologică între ele. De altfel, nu vedem nicăieri ca γέρας să fie partea hărăzită ‘bătrînilor’. Desigur, bătrîneţea era înconjurată de respect: bătrînii sunt cei care alcătuiau ‘consiliul vîrstnicilor’, ‘senatul’ – dar niciodată ei nu se bucură de onoruri regeşti, niciodată vreun bătrîn nu primeşte vreun privilegiu regal, vreun γέρας, în sensul exact al termenului. Osthoff s-a înşelat din cauza unei ‘etimologii populare’, pe care grija de a nu lăsa nimic neexplicat le-a sugerat-o comentatorilor *Iliadei*: „γεραιός, „vîrstnic”, vine de la γέρας, pentru că „bătrînii” (γέροντες) sunt cei γεραίοί, cei „vrednici de respect şi cinstire”.

Aceste fantezii ale scoliastilor sunt respinse chiar de formele cu pricina, dat fiind că γέρας, „privilegiu”, mai cunoaşte, alături de el, încă un cuvînt în -ας: acesta este γῆρας, „bătrîneţe”, care are vocalismul [lung] al aoristului ἔγηρα [„el îmbătrîni”]. Astfel, ori una, ori alta – fie că γῆρας, „bătrîneţe”, este o formă cu un vechi grad lung, astfel că nu putem concepe ca γέρας, „privilegiu”, să vină de la acelaşi radical, fie că gradul lung din γῆρας, „bătrîneţe”, este luat de la tema de aorist a verbului pentru „a îmbătrîni”, şi avem aici dovada faptului că vorbitorii deosebeau pe γῆρας, „bătrîneţe”, de γέρας, „privilegiu”. Totul vorbeşte în favoarea păstrării distincte a acestor forme, între care nu se simţea nici o legătură.

Mai ştim, de altfel, şi că γέρων, „bătrîn”, şi γῆρας, „bătrîneţe”, se află în legătură etimologică strînsă cu skr. *jarati*, „a altera, a strica, a îmbătrîni” şi *jarant-*, „bătrîn”, precum şi cu avest. *zarvan-*, „bătrîneţe”. Formele derivate de la această rădăcină nu arată decît decrepitudinea fizică, ele nefiind niciodată legate de noţiunea de ‘cinstire’: putem

vedea aceasta și din expresia homerică σάκος γέρων, care denumește, în *Od.*, 22, 184, un „scut vechi”, ros, prăpădit⁴.

O atare apropiere între γέρας și γέρων va fi, deci, de înlăturat. Desprins din legătura-i etimologică înșelătoare, γέρας își redobândește astfel și valoarea, și aerul de vechime. El desemnează una dintre prerogativele regale – ‘închinarea de cinste’ datorată unui βασιλεύς, cea care-i atestă, ca parte constitutivă, demnitatea. Ahile nu mai poate fi el însuși, căci și-ar pierde rangul, dacă i se răpește acel γέρας care i se cuvine.

Astfel putem vedea caracterizată, în sînul societății homerice, această noțiune. Chiar dacă nu putem să-i mai regăsim vechea preistorie IE, suntem cel puțin siguri că instituția ca atare aparține celui mai vechi stadiu al ‘regalității’ din Grecia.

*
* *

În vocabularul pe care-l studiem sunt destule cuvinte care nu au aerul de a se referi la instituții, ci par a purta doar o semnificație generică. Numai anumite întrebări ne mai pot dezvălui caracterul lor instituțional.

În vreme ce γέρας apare mai cu seamă în poezie și rămîne mărginit la faza veche a limbii, *timē* (τιμή), cuvîntul pe care îl vom cerceta acum, este cunoscut din toate epocile și din toate genurile [literare]. Locul aparte pe care îl ocupă în cadrul limbii grecești poate fi măsurat după numărul formelor care aparțin aceleiași familii de cuvinte. În plus, este un cuvînt atît de clar, atît de des întrebuițat, încît ar părea de-ajuns să ne amintim că τιμή, „cinst(ir)e, demnitate” (de la care vine verbul denominativ τιμάω) este un [nume] abstract [provenit] de la vechiul verb τίω, „a cinsti”.

⁴ [Este vorba despre „scutul cel vechi”... „al lui Laertes, viteazul”.]

În fapt, τιμή este unul dintre termenii cei mai specifici pentru anumite stări sociale. Se cade totuși să-l analizăm – iar pentru a-i da problemei toată anvergura ei, vom lua mai întâi seama la ansamblul etimologic căruia τιμή îi aparține. Acesta este alcătuit dintr-o mare familie de cuvinte, destul de largă și de diversă, pentru ca legăturile dintre formele ei să ne pună, uneori, destule dificultăți. Să reamintim principalele dintre ele: pe lângă τίω și τιμάω, sau ὄτιμος, „lipsit de τιμή” etc., trebuie să pomenim grupul lui τίνω, „a plăti”, cu τίνομαι, „a face (pe cineva) să plătească, a pune să sufere”, τίσις, „pedeapsă, răzbunare”, ὄτιτος, „neplătit, nepedepsit, nerăzbunat” etc. După cum vedem, acești termeni se referă la ‘plata unei datorii’, la ‘plătirea unei crime’. Ei sunt înrudiți și cu ποινή, „datoria” pe care trebuie să o plătești pentru a îndrepta o fărădelege, ajunsă în latină *poena* [„pedeapsă”] > *pūniō* [„a pedepsi”].

În afara limbii grecești, mai înregistrăm skr. [forma medială] *cāyate*, „a-și dobîndi plata > a răzbuna, a pedepsi”; [forma activă] *cāyati*, „a respecta, a da respectul cuvenit”, *cāyí-*, „respectuos”; avest. *kāy-*, *cikāy-*, „a pedepsi”, *kaēθa*, *kaēnā*, „răzbunare, ură” – ultimul răspunzînd exact gr. ποινή.

Așa arată în IIR și în greacă ansamblul formelor care, din punct de vedere material, se alcătuiesc pornind de la o rădăcină [IE] **k^wei-*. Dar disparitatea sensurilor creează o dificultate: cine predomină – noțiunea de ‘a pedepsi’ sau cea de ‘a cinsti’? Se poate trece de la ‘a dobîndi pedeapsirea, a-și trage răzbunarea’ la noțiunea de ‘a cinsti, a aduce cinstire’? La unirea celor două semnificații [distincte] s-ar putea ajunge numai printr-o legătură destul de vagă. De aceea, încă de multă vreme, W. Schulze, în ale sale *Quaestiones Epicae* (din 1892), a propus separarea a două familii etimologice. Am avea astfel o formă [a radicalului] cu *ē* (lung), **k^wēi-*, de unde vin gr. τίω și τιμή, ca și formele sanscrite care au sensul de „a respecta”, și una cu *e* scurt, **k^wei-*, de unde vin τίνω, τίνομαι și τίσις, precum și formele sanscrite cu înțelesul de „a pedepsi” etc.

În genere, se evită luarea unei poziții nete în fața acestei alternative. Schulze a avut meritul de a fi subliniat dificultatea [ridicată de postularea] unei origini unice, oferind și mijlocul de a o para. Problema este aceea de a ști dacă sensul lui τιμή și al cuvintelor înrudite recomandă sau, tocmai, interzice o apropiere cu familia lui ποινή. Nu ajunge să-l traducem pe τιμή prin „cinst(ir)e, ono(r)are”, ci trebuie să-i precizăm definirea prin relație cu cuvintele învecinate ca sens. Vom alege câteva exemple dintre cele mai explicate.

În primul rând, vom relua pasajul unde γέρας și τιμή se află asociate, ca două concepte conexe: în cearta dintre Agamemnon și Ahile, din primul cânt al *Iliadei*. Când Agamemnon încearcă să-i răpească partea lui din pradă, Ahile îi aruncă reproșul:

- 152 „N-am venit eu pîn-aici, împotriva Troienilor vajnici
Ca să mă lupt, fiindcă ei către mine nu au nici o
vină!
Nu mi-au luat nici din vitele mele, nici vreo
herghelie,
155 Nici pustiit-au din roade în Ftia, mănoasa ei glie,
Maică de-atîția viteji!...
158 Ci după tine, cel făr’ de rușine, venit-am, pe placu-ți
Cinstea să-ți ținem (τιμὴν ὀρνύμενοι),
multneobrazate,
și lui Menelaos,
160 Dinspre Troieni...”

Traducerea lui τιμή prin „recompensă” (după P. Mazon)⁵ ar fi improprie: nu vedem cum ar putea fi Agamemnon „recompensat”, nici cum și-ar primi „recompensa” chiar de la cei pe care i-ar fi înfrînt. Este vorba, de fapt, despre ‘partea de cinste’ și despre avantajele materiale pe care oamenii lui le acordă cuiva, în virtutea demnității și a rangului său.

⁵ [Trad. cit., 9, care sună, mai pe larg, „pour vous obtenir aux frais des Troyens une récompense, a vous, Ménélas et toi...”]

Agamemnon răspunde îndată:
173 „Fugi dară, inima de te îndeamnă, căci nu pentru mine
Rugă spre tine-am să-ndrept să rămii: am alături pe alții
175 Care cinstire-mi vor da (τιμήσουσι), mai cu seamă
pe Zeus Gînditorul!”

Iată o trăsătură importantă: considerația pe care oamenii
– ca și zeii – i-o vor acorda, această τιμή, este, așadar, un
apanaj al rangului său regesc; conferită de oameni și de zei,
ea cuprinde deopotrivă semne de reverență și respect, dar și
unele avantaje materiale.

Definiția aceasta poate fi completată prin mai multe
mărturii. Încercînd să aplaneze cearta, Nestor îi spune lui
Agamemnon:

275 „Nici tu, de vază fiind, nu te-atinge să-i iei lui vreo fată
–

Lasă-l, să fie precum mai întîi l-au cinstit (δόσαν γέρας)
toți Aheii!”

iar lui Ahile:

277 „Dară nici tu, Peleiene, nu ai ce te pune-mpotrivă
Regelui, sfadă cîtîndu-i, căci n-are aceeași cinstire
(ὁμοίης τιμῆς)

Regele mare, cu sceptru, cu harul (κῶδος)⁶ primit de la
Zeus.

280 Chiar de ești vajnic și tare, și mamă îți este-o zeiță,
Tot dînsul stă mai presus, căci mai multora el
poruncește.”

Apare aici o diferență însemnată între γέρας și τιμή:
oamenii sunt cei care dau un γέρας, dar τιμή este hărăzită de
Soartă: ea face parte din ‘ursita’ fiecăruia.

Un text ca acela din *Iliada*, 15, 187-193 ne poate da
confirmarea [dorită]. Aici, cei trei fii ai lui Cronos – Zeus, Poseidon
și Hades – și-au împărțit totul: lumea întreagă a fost împărțită în

⁶ Cf. mai jos, cap. VI.

trei, și fiecare dintre ei a dobândit partea sa după aceea τιμή pe care a cîștigat-o la sorți (ἐλαχε(v)). Astfel, la zei, ca și la oameni, sorțul Sorții este cel ce va decide asupra acordării unei anumite τιμή, iar termenii-cheie μοῖρα și τιμή dau dovada definitivă. Nimeni nu mai poate deci pune la îndoială legitimitatea unui atare apanaj.

Dacă ar mai rămîne încă vreo îndoială asupra legăturii dintre τιμή și puterea regală, ea ar fi împrăștiată prin pasajul din *Iliada*, 6, 192-193: regele Lyciei, vrînd să-l țină lîngă sine pe Bellerofon, i-o dă „pe fiica-i drept soață / Ba i-a mai dat jumătate din toată cinstirea domniei (τιμῆς βασιληίδος ἥμισυ πάσης)”.

Iar, într-un pasaj pe care l-am citat mai sus (în legătură cu γέρας), Ahile îl ia în rîs pe Eneas, care vine către el:

„Te-ndeamnă-al tău suflet la luptă,

180 Mare nădejde trăgînd să domnești la Troieni, la cai meșteri,

Tot cu-a lui Priam cinstire (τιμή)?”

Și aici formularea asociază pe τιμή cu exercitarea puterii regale. Iar tocmai ‘regii’ (βασιλῆες) sunt cei care numără printre privilegiile lor asemenea τιμοί: locurile de cînst, întîietatea, hrana îmbelșugată în carne și plinele pocale (*Il.*, 12, 310). Nu numai cînstirea, ci și unele avantaje substanțiale, legate de rangul de βασιλεύς, toate hărăzite de Soartă.

Care să fie atunci originea din care se trage τιμή? Poetul o spune în mod expres (*Il.*, 2, 197):

„Cîntea lui Zeus i-a venit-o și drag îl păstrează Cronidul!”

Τιμή este așadar de obîrșie zeiască. Afirmția aceasta am putea-o regăsi și aiurea. Mai trebuie totuși să remarcăm că verbele care merg împreună cu τιμή sunt verbe ‘de dar’: δίδωμι, „a da”, ὀπάζω, „a hărăzi”, φέρω, „a aduce, a conferi” – dar ele pot fi și de ‘lipsire’: lui Ahile [Agamemnon] i-a „luat” [ἐλών: 1, 507] partea sa de τιμή, atunci cînd i-a răpit roaba. Această noțiune de τιμή este definită ca o demnitate de obîrșie

divină, conferită de Soartă unui personaj regesc – iar ea cuprinde nu numai ‘puterea’, ci și privilegiile de reverență și de foloase materiale. Τιμή se deosebește așadar de γέρας, de ‘darul de cinste’, material și ocazional, pe care supușii i-l acordă unui suveran sau unui erou.

Să aibă γέρας și vreo semnificație religioasă? Adesea se spune că da, folosind drept dovadă pasajul din *Imnul* (homerice) *către Hermes*, unde, în versurile 172-173, τιμή este legată de όσίη – este singurul exemplu din poemele ‘homerice’ care pare să sugereze o atare valoare pentru τιμή. Hermes îi răspunde mamei sale, care îl certa, că nu are nicidecum poftă să rămână atît de neștiut și de disprețuit. Mai bine să trăiască alături de Nemuritori decît să putrezească prin vreo gaură întunecoasă:

[„... cît despre cinstire (τιμής),

Fi-va și eu să mă bucur de cinstea (τῆς όσίης) ce-o are
Apollon.”]⁷

Astfel, să existe oare vreo legătură între τιμή și όσίη, ambele luate ca „privilegii sacre”, ceea ce ar face ca τιμή să poată fi „privilegiul unui zeu”? Înțelesul lui ar depăși, în acest caz, tot ceea ce am citit pînă acum, el nemaidesemnînd numai ‘cinstirea’ pe care o păstrezi unui ‘puternic’.

Dar să fie acesta, de fapt, înțelesul lui όσίη? Într-un alt pasaj din același *Imn*, Hermes, care-și dorește împlinite nădejtile, îi recunoaște lui Apollon toate cele pe care și le-a dorit sieși – considerație, cinstire, foloase de toate felurile (468-470):

„Tu, cel dintîi, fiu din Zeus, la Nemuritori îți ai
tronul,

Tare, cu mare putere: cum drag te păstrează el, Zeus,

⁷ [Autorul făcea referire la ediția și traducerea citată a lui J. Humbert [p. 123-124], interpretîndu-l pe όσίη drept „privilèges sacrés”.]

470 După preabună dreptate – și-ți dă daruri multe,
slăvite.”

Traducerea lui ἐκ... ὀσίης prin „după... dreptate” (J. Humbert)⁸, așadar printr-un termen lipsit de valențe religioase, ar putea părea surprinzătoare. Dar vom vedea mai jos (în Cartea a III-a, Cap. 1), studiindu-l pe ὄσιος, că termenul acesta nu este echivalentul lui ἱερός: tocmai că el i se opune lui ἱερός exact cum „profan” i se opune lui „sacru”.

Așadar, primul pasaj din *Imnul închinat lui Hermes* (172-173) trebuie înțeles [interpretativ] astfel: „cît despre τιμή, vreau și eu să mă bucur de aceeași ὀσίη ca și Apollon”, fiind vorba doar de foloase profane, iar nu de vreun privilegiu sacru. Dovada cea mai bună o dă chiar urmarea:

„Jară de Tata nu vrea să mi-o dea, încerca-voi, căci pot eu,

175 Cap de tîlhari ticăloși să mă fac – de veni-va asupra-mi
Falnic, slăvit, al Latonei fecior, să mă certe amarnic,
Lasă, ceva și mai strașnic, că văd eu vreo altă ispravă:
Merge-voi chiar la Pythō (= Delfi),

ca să prad marea-i Casă de-acolo –

Lua-voi frumoase trepieduri, căldări din belșug, cum și
aur,

180 Pradă bogată, belșug și de fier din cel luciu, și multe
Bune veșminte ...”

Toate acestea sunt bunurile primite de zeu în afara domeniului ‘sacru’. Nu avem deci motive să-i dăm lui τιμή vreun sens aparte: cuvîntul are și aici înțelesul său obișnuit, fără a denota vreo valoare religioasă.

Să trecem acum la examinarea celeilalte jumătăți a problemei. Noțiunea în cauză este cea exprimată de τίνομαι,

⁸ [Traducerea lui J. Humbert [135], reluată de autor, suna: „ceci n’est que justice”.]

Cînd l-or vedea pe-Alexandru căzut, să-mi rămînă, dar,
slobod,
290 Ca să rămîn să mă lupt, fără greș, pentru dreapta
răsplată

(ποινής)

La greaua-i faptă, și pînă ce-om pune războiului
capăt!”

S-a dorit găsirea aici a unei legături etimologice între $\tau\acute{\iota}\nu\omega$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\acute{\iota}\nu\omega$, „a plăti”, și $\tau\iota\mu\acute{\eta}$, pe de o parte, și o echivalență [de sens] între $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ și $\pi\omicron\iota\nu\acute{\eta}$, pe de altă parte. De fapt, nici prima legătură, nici a doua nu rezistă în fața unei examinări atente. Pactul prevedea ca, în cazul izbînzii lui Menelau, Troienii să o dea înapoi pe Elena, laolaltă cu toate comorile luate, plătind, pe deasupra, cuvenita $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ lui Agamemnon și Argivilor. Darea aceasta depășește simpla restituire a bunurilor [răpite]: ea implică recunoașterea puterii regești și atribuirea cinstirii cuvenite ei. Ca atare, și în condițiile încheierii pactului dat, $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ este asimilată unei plăți pe care Troienii o vor face în plus față de bunurile date înapoi. Numai din întîmplare, și numai aici, $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ este asociată verbului [care înseamnă] „a plăti înapoi”: nu urmează nicidecum ca poetul să fi conceput $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ ca pe o formă morfologic înrudită cu $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\acute{\iota}\nu\omega$. Dimpotrivă, tocmai textul acesta ne arată cu claritate distanța dintre $\tau\iota\mu\acute{\eta}$ și $\pi\omicron\iota\nu\acute{\eta}$. Dacă Troienii refuză [să dea cuvenita] $\tau\iota\mu\acute{\eta}$, Agamemnon va fi atunci îndreptățit să se bată pentru a obține o $\pi\omicron\iota\nu\acute{\eta}$. Dar aceasta înseamnă cu totul altceva: $\pi\omicron\iota\nu\acute{\eta}$ este pedeapsa și răscumpărarea datorate pentru încălcarea jurămîntului.

Formele comparabile din afara limbii grecești sunt deopotrivă străine de ideea de ‘considerație’ sau de ‘cinstire’, referindu-se, toate, la ‘pedeapsă’: acesta este cazul lat. *poena*, un termen din dreptul criminal, împrumutat de demult din forma greacă $\pi\omicron\iota\nu\acute{\alpha}$. Este limpede că *poena* [și verbul său derivat], *pūnīre* nu au nimic în comun cu noțiunea de *honos*. În avestică,

verbul *kāy-* și derivatele [sale] *kaēnā-* și *kaēθa-* se referă la ideea de ‘a scoate răzbunare, răscumpărarea unei crime, a unei insulte’¹¹. Nici un termen din grupul acesta din avestică nu corespunde skr. *cāyati*, ‘a respecta’.

În total, în afara limbii grecești, nu mai găsim spre comparație, cu sensul de ‘a cinsti’, decât câteva forme din sanscrită – verbul *cāya-* și adjectivul *cāyú-*, ‘respectuos’.

Cu toate acestea, în greacă au avut loc contacte secundare între cele două familii, din care au rezultat anume *τιμωρός*, ‘ocrotitor, răzbunător’ – litt. ‘cel ce veghează asupra *τιμή* (*τιμα-ορος*)’¹² – și verbul [derivat de la el] *τιμωρέω*, ‘a ajuta [prin răzbunare], a pedepsi’ – este vorba de un amestec între cele două noțiuni. La fel, formele cele mai vechi, *τίνω*, *τινύω* par să-și fi luat în ι vocalismul de la *τιμή*, după cum o arată variația dialectală între ι și ει¹³.

¹¹ [Din v. sl. *kajati se* vine rom. *a se căi*, iar din participiul pasiv *kajanŭ* s-a ajuns la *a se căina*.]

¹² [-ορος vine de la radicalul lui *ὁράω*, ‘a vedea, a veghea’].

¹³ Asupra detaliului problemelor legate de vocalism și de cantitatea lui, v. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, I, [1959], 697 și n. 4.

Capitolul VI

Puterea magică

Sumar – *Kûdos*, un termen aproape numai epic, despre care și tradiția veche, și cea modernă socotesc că era un sinonim al lui *kléos*, „slavă”, are, dimpotrivă, un înțeles foarte aparte: el desemnează o putere magică de neînfrînt, un apanaj al zeilor, care îl hărăzesc câteodată și vreunui erou ales, spre a-i asigura izbînda. *Kûdos arésthai* înseamnă, propriu-zis, vorbind despre un războinic, „a le răpi (zeilor) *kûdos*”, și, astfel, prin puterea acestui talisman, ‘a se acoperi de slavă’.

Între *kûdos*, astfel înțeles, și v. sl. *čudo*, „minune, lucru minunat”, corespondența formală nu mai este, așadar, surprinzătoare: noțiunea de ‘forță supranaturală’, comună celor doi termeni, face întru totul de înțeles [raportul dintre ei].

Cînd studiem acest vocabular, trebuie să luăm aminte la legăturile care se stabilesc între termenii lui. Fiecare dintre ei, luat în parte, nu pare întotdeauna semnificativ, dar își găsește lămurirea prin corelațiile sale. Remarcăm astfel

anumite determinări care le dezvăluie sensul deplin și fac să iasă la iveală o valoare nerecunoscută încă. La Homer, trebuie uneori să citim la rînd un întreg pasaj, spre a regăsi unele valori, întretesute cu subtilitate: un cuvînt important poate, în virtutea legăturilor în care se află cuprins, să arunce lumină și asupra unor termeni care atrag atenția ceva mai puțin.

După γέρας și τιμή, iată acum o noțiune care se leagă de ele, nefiind mai puțin de luat în seamă: aceea de *kûdos* (κῦδος). Avem, la Homer, mai multe sute de exemple ale acestui [substantiv] neutru, tradus [îndeobște] prin „slavă”, precum și ale derivatelor sale nominale sau verbale: κυδρός, κυδάλμιος, κυδάνω, κυδαίνω, κυδιάνειρα etc.

Înțelesul tradițional de „slavă”, care, în anumite pasaje, pare a fi cerut de context, ne este oferit de vechii comentatori. El s-a fixat ca atare încă din Antichitate și aparține, apoi, întregii moșteniri umaniste.

Dar se cuvine să spunem că știința noastră asupra vocabularului homeric se află încă în pruncia ei. Am moștenit din Antichitate un sistem de interpretare de care lumea continuă să se agațe și care ne pecetluiește dicționarele. În vreme ce pentru restabilirea unui text cît mai sigur și pentru definirea caracteristicilor sale dialectale s-a investit o strădanie considerabilă, interpretările noastre [de sens] rămîn în bună parte cele ale unei epoci în care convențiile estetice primau asupra grijii pentru exactitate. Cu cît studiem mai îndelung textele homerice, cu atît deosebim mai bine distanța care desparte natura reală a conceptelor de imaginea pe care ne-o oferă tradiția școlară.

În această privință, unele studii recente nu aduc nici un progres real: astfel, disertația lui Greindl (München, 1938), bazată pe studierea a cinci cuvinte grecești – κλέος, κῦδος, τιμή, φάτις, δόξα – adună comod datele, dar, în esență, rămîne doar un studiu literar și psihologic. Autorul crede despre κῦδος că reprezenta o apariție misterioasă și un avantaj avut

în luptă, ducînd direct la izbîndă: sensul lui ar fi fost deci acela de *Ruhm*, [adică] de „slavă, renume” – ceea ce este totuna cu traducerea folosită îndeobște.

Există totuși o rațiune pentru care κῶδος n-ar avea cum însemna tot „slavă” – „slava” era deja exprimată la Homer prin κλέος. Avem certitudinea că noțiunea de κλέος era una dintre cele mai vechi și mai statornice din lumea IE: atît vedicul *śrávas*, cît și avesticul *sravah-* sunt corespondentele sale exacte, cu același înțeles. Mai mult, în greacă și în vedică, limba poetică păstrează una și aceeași expresie formulară: hom. κλέος ἄφθιτον = ved. *śrávas ákṣitam*, „slavă nepieritoare” – care definește suprema răsplată a războinicului, „nepieritoarea slavă”, dorită mai presus de orice de eroul IE, care și-ar da și viața pentru ea. Avem astfel una dintre mărturiile, destul de rare, din care putem infera existența, dacă nu a unei limbi epice, măcar a unor expresii poetice consacrate încă din IE comună.

Faptul acesta face improbabil, deja, ca și κῶδος să fi avut înțelesul de „slavă”. În terminologia epică – putem fi convinși de aceasta – termenii cei mai însemnați sunt, cu toții, specifici, necunoscînd sinonime [exacte]. *A priori*, κλέος, „slavă” și κῶδος nu pot fi echivalente, iar, în fapt, după cum se va vedea, κῶδος nu înseamnă niciodată „slavă”. Această traducere, admisă peste tot, trebuie totuși respinsă. Cele două noțiuni nici măcar nu au între ele vreo corelație aparte, trăsăturile lor respective diferind și cantitativ, și prin natura lor. În vreme ce despre [neutrul] κλέος se spune că este ἐσθλόν, „strălucit”, μέγα, „mare” (cu gradele sale [de comparație] μεῖζον și μέγιστον, „mai” și „cel mai mare”), εὐρύ, „întins”, ἄσβεστον,

¹ [V. acum contribuțiile fundamentale ale lui Rüdiger Schmitt, dintre care vom cita aici *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden, 1967, și *Indogermanische Dichtersprache und Namengebung*, Innsbruck, 1973.]

„de nestins”, ἄφθιτον, „nepieritor”, ὑπουράνιον, „de sub ceruri”, iar el comportă și un plural, κλέα, precum și determinanți aparte („slava oamenilor” etc.), în timp ce el favorizează hiperbola („slava care se înalță la ceruri”), lângă κῶδος nu aflăm decât două epitete [curente]: μέγα, „mare”, și ὑπέρτερον, „mai înalt”, și, o singură dată, ἄσπετον, „[de nespus =] uriaș”; acesta din urmă nu are plural, nu are vreo sintagmă cu determinant² și nu primește nici o descriere. Asemenea diferențe ne fac deja să presimțim că, în κῶδος, avem în față un concept aparte, care trebuie definit în sine.

Înțelesul lui κῶδος nu este, așadar, cel de „slavă”, pe care ni-l inculcă dicționarele și comentariile. Se cuvine deci să-l regăsim, având drept călăuză numai contextele și dobîndind elementele definirii sale numai din întrebuintările sale. Și de această dată, exegeza tradițională a lui Homer trebuie revizuită în totalitate.

Sintagmele în care apare κῶδος nu sunt foarte variate. Cu excepția formulei κῶδει γαίῳν, unde dativul-locativ³ κῶδει este legat, într-o sintagmă unică, de forma participială, tot unică, γαίῳν [„bucurîndu-se”], κῶδος este întrebuintat numai la nominativ-acuzativul său. Dar întrebuintările sale, cam șaizeci cu totul, se despart în două grupări. Într-una, κῶδος este complementul unui verb de ‘a da’, avînd drept subiect numele unei divinități; în cealaltă, κῶδος este complementul unui verb cu sensul de ‘a dobîndi’, avînd drept subiect numele unui om. Să le analizăm pe fiecare în parte.

În prima categorie de uz, κῶδος desemnează ceva ce „dă [hărăzește]” zeul (δίδωσι, ὀπάζει), ce „(îl) oferă” [la prezent] (ὀρέγει) sau, dimpotrivă, „(îl) răpi” [la aorist]

² [Ca „slava oamenilor”.]

³ [Mai degrabă, totuși, dativul-instrumental cu nuanță cauzală, „bucurîndu-se de”: sintagmă repetată de patru ori numai în *Iliada*: 1, 405; 5, 906; 8, 51; 11, 81.]

(ἀπήρπα). Dăruirea acestui κῶδος asigură izbînda celui care-l primește: în luptă, deținătorul unui κῶδος este victorios fără greș. Iată deci caracterul fundamental al lui κῶδος: el lucrează ca un ‘**talisman** de supremație’. Spunem bine ‘talisman’, pentru că atribuirea de către zeu a acestui κῶδος oferă un avantaj instantaneu și irezistibil, în felul unei puteri magice, iar zeul îl poate acorda ba unuia, ba altuia [dintre combatanți], după placul său – mereu pentru a-i oferi cuiva superioritatea în clipa decisivă a unei lupte sau a unei înfruntări în doi.

Astfel [în cîntul al XXIII-lea din *Iliada*], zeița Athena, pentru a-l favoriza pe Diomedee în cursa de care, rupe jugul de la carul concurentului său, Eumelos, care se rostogolește la pămînt, astfel că Diomedee îl depășește, dat fiind că Athena i-a grăbit caii, „menindu-i [litt. „punînd asupra lui] izbînda (ἐπ’ αὐτῷ κῶδος ἔθηκε)” [v. 400]. De îndată, ceilalți și înțeleg de unde-i vine lui Diomedee acest avantaj, astfel că n-ar avea cum să se mai întreacă cu el. Dindărăt, Antiloh, îndemnîndu-și mai departe caii, le strigă (cu aceeași formulă):

„Nu vă îndemn eu să-ntreceți pe cei ce-s în frunte cu totul,
405 Caii Tydidului vajnic, pe-acea cărora Athena

Pasul cel iute-l grăbi, cum menitu-i-a marea izbîndă
(κῶδος)...”

Pentru toată lumea lucrurile sunt limpezi: cînd un zeu i-a hărăzit unui om κῶδος, acesta este sigur de izbîndă, iar dușmanii sau adversarii lui știu că este zadarnic să i se mai opună (v. și 5, 224-225)⁴. Iată de ce Ahile, în momentul în care Patroclu pleacă să-l înfrunte, în locul său, pe Hector, i se roagă adînc lui Zeus (16, 241-242): „Dă-i lui, Zeus mărite,... κῶδος și îmbărbătează-i inima-n piept!” Tot pentru același

⁴ [Eneas îi spunea lui Pandaros: „Ei (caii săi) și cu noi om scăpa în cetate, de-a fi cumva, iarăși, / Zeus lui Tydid ca să-i deie în lupta cea cruntă izbînda (κῶδος ὀρέξῃ)”.]

lucru pleda și Nestor (1, 278-279): Ahile nu trebuie să se îndărătnicească în fața lui Agamemnon,

„câci n-are aceeași cinstire (τιμή) Regele mare, cu sceptru, cu harul (κῶδος) primit de la Zeus...”

Atunci când [în cântul al VIII-lea] Hector este urmărit și amenințat îndeaproape de carul lui Diomede și al lui Nestor, Zeus tună cu putere dinaintea acestora din urmă. Însămîntat, Nestor îi spune de îndată tovarășului său:

„Haide, Tydide, dă dosul și mînă-ți, grăbiți, telegarii!
140 Oare nu vezi că nu vine spre tine-ocrotirea lui Zeus?!

‘Cestuia îi hărăzește acuma izbînda (κῶδος) Cronion, Mîine și nouă el iarăși ne-a da-o, de-a fi a sa vrere...”

Totuși, Diomede nu se lasă: altfel, n-ar cădea asupra sa ocara lașității? Așadar se încapățînează să-l urmărească, cu gînd de luptă, pe Hector. Și atunci:

170 „... de trei ori de pe Ida tună Zeus, Adînc-Gînditorul,
Semn el Troienilor dînd că apleacă-nspre dînșii izbînda.”

Hector se bucură nespus:

175 „Știu eu de-acum că, vroindu-ne bine, izbînda Cronion
Ne-o-ngădui – fală mare, iar pentru Danai pustiire!”

El se repede grabnic și-i urmărește pe Danai, „cum Zeus îi dăduse izbînda (κῶδος)” (216). În fața acestei primejdii, Agamemnon le biciuiește luptătorilor curajul cu chemări și vorbe de batjocură, ridicînd apoi glasul către cer:

236 „Zeus Părinte, și pe-altul pe lume, din regii cei falnici,
Cu-astă orbire lovit-ai, să-i iei marea slavă-a izbînzii
(μέγα κῶδος)!?”

De-a lungul acestui episod presărat cu exemple caracteristice, la definiția lui κῶδος se mai adaugă un nou fapt. Știam deja că acest atribut emană de la un zeu, că-i este acordat unui rege sau unui erou și că-i oferă izbînda. Dar cum de poate acesta ști, în învîlmășeala luptei, că zeul i-a hărăzit acest κῶδος și cum de pînă și adversarul își poate da

seama de aceasta? Amîndoi o află printr-un semn miraculos, care vădește alegerea divină. Acest semn este tunetul, care răsună iarăși și iarăși, în mijlocul luptei; este carul rivalului, care se rupe din senin, în plină întrecere; este coarda arcului, care i se rupe lui Teucros în mîini, atunci cînd îl țintea pe Hector, ca și săgeata, care se rătăcește departe de țintă – iar Hector nu se îndoiește, Zeus este cu el (15, 488-493):

„... Cu ochii eu însumi văzut-am
Zeus cum făcut-a să-i cadă viteazului jos, vlăguite,
490 Crunte săgeți: e ușor de văzut ocrotirea lui Zeus
Printre oșteni – el le dă preaslăvita mărire-a izbînzii

(κῶδος ὑπέρτερον)

Unora, iară pe alții îi scade și nu-i ocrotește –
Tot așa, vloga le-o scade Argivilor și ne ajută!”

De aici rezultă și sensul [sintagmei] κῶδος ὑπέρτερον: cîtă vreme Zeus nu intervenea, forțele erau deopotrivă ([Athena îi spune lui Ares, în] 5, 32-33):

„N-ar fi mai bine acum pe Troieni și pe Ahei să-i lăsăm noi

Să se înfrunte ei singuri, izbînda (κῶδος) cum de-le-o-va Zeus?”

Numai în clipa celei mai mari primejdii înfruntate de Hector, Zeus va face ca balanța să încline în favoarea lui, acordîndu-i un κῶδος ὑπέρτερον (12, 437). Această imagine ne sugerează, sub alt chip, raportul dintre forțele aflate față în față: cînd Zeus i-a hărăzit κῶδος celui de partea căruia înclină, adversarul acestuia este, pe dată, menit eșecului și o știe bine și el însuși: [în cîntul al XV-lea] Troienii dau năvală „după îndemnul lui Zeus” – Stăpînul zeilor

„... le da vloga bună, scăzînd pe Argivi în tărie
595 Și de izbînda slăvită (κῶδος) lipsindu-i, cum ceilalți

dau tare –
Căci al său gînd era cel ca doar Hector să aibă
izbînda

(κῶδος).”

Puterea eficace a acestui κῶδος este numai temporară. Zeus sau Athena îl conferă pentru ca un erou să triumfe în luptă sau pentru ca el să-și sporească superioritatea atît cît este nevoie: ei îi dau „κῶδος de a ucide” (în 5, 260 și 17, 453 – expresie comparabilă cu „κράτος de a ucide”, din 11, 192 și 207). Unul sau altul dintre adversari primește, pe dată și după meandrele bătăliei, acest atribut, care îi reface șansele în clipa primejdiei. Zeii își vădesc astfel preferințele proprii și își socotesc rivalitățile personale, hărâzînd κῶδος, rînd pe rînd, Aheilor sau Troienilor. Vedem [în cîntul al XXIV-lea, 31-76] cum Zeus s-a slujit de el pentru a potoli înfruntarea ivită în tabăra zeilor după izbînda lui Ahile. Unii, indignați de înjosirile la care Ahile a supus trupul lui Hector, vroiau să-l trimită pe Argeifontes [‘Cel mai tare ca Argos’ = Hermes], ca să-l ia pe furiș. Ceilalți se opuneau: Hector și Ahile nu se bucurau de aceeași τιμή: Hector era doar un muritor, pe cînd Ahile era fiu de zeiță. Zeus intervine: ‘nu, τιμή nu le va fi deopotrivă, dar să nu încercăm să luăm de acolo trupul pe furiș.’ El pune apoi să-i fie chemată Thetis, mama lui Ahile, și-i spune:

„Unii îndeamnă să-l fure Hermès, Cel mai tare ca Argos,
110 Însă eu unul vroiesc ca Ahile și-această mărire (κῶδος)
S-o dobîndească – de drag (φιλότης) și rușine (αἰδώς)
ce-am față de tine!”⁵

Iată așadar planul lui Zeus: ‘Ahile va înapoia trupul lui Hector, dar numai cînd Priam va veni el însuși ca să-l răscumpere și-i va mai aduce și slăvite daruri’ (24, 112-119).

⁵ Cf. Partea I, Cartea a III-a, Cap. IV.

Astfel, Ahile nu-și va vedea scăzut triumful, chiar dacă va înapoia trupul lui Hector.

Sunt câteva exemple în care κῶδος este hărăzit unui erou, nu însă de un zeu, ci chiar de adversarul său. Aici avem de a face cu o simplă figură de stil. Luptătorul care, din nenoroc sau din prea mare cutezanță, s-a expus în mod primejdios de deschis loviturilor dușmanului său „oferă” el însuși κῶδος adversarului. Astfel, Perifetes „îi oferă κῶδος” lui Hector, când, împiedicându-se în scut, cade la pământ, la picioarele lui (15, 144). Hecuba își imploră fiul, pe Hector, să rămână între zidurile Troiei și să „nu-i hărăzească lui Ahile un μέγα κῶδος”, mergînd să-l înfrunte (22, 57). Și noi spunem despre cineva neprevăzător „că-și caută singur pierzarea”.

Să trecem acum la al doilea grup de exemple, unde predomină locuțiunea κῶδος ὀρέσθαι, „a-și dobîndi κῶδος” – ceea ce se spune despre un luptător în mijlocul bătăliei (și niciodată despre un zeu). Această expresie apare atît de des (de vreo douăzeci de ori), ceea ce ne face să credem că ea avea o valoare precisă – iar însuși faptul că, astfel folosit, κῶδος nu este conferit de un zeu, ci „dobîndit” de un om, ne semnalează un nou înțeles, meritînd atenția noastră. Cum să fie în puterile unui om să „dobîndească” un κῶδος fără consimțămîntul unui zeu, de vreme ce, cum am văzut, numai zeii pot să li-l hărăzească oamenilor?

E adevărat, privilegiul acesta este înfățișat, o singură dată [în cîntul al XVIII-lea] drept un dar divin – Hector proclamă în adunarea Troienilor:

293 „Dară acuma, cînd fiul lui Cronos cu mintea șireată

Datu-mi-a (ἔδωκε) astă izbîndă (κῶδος ὀρέσθ'), să-i bat
pe Ahei pîn' la nave...”

Totuși, în afara unor foarte rare exemple, menționarea zeului lipsește din cadrul circumstanțelor în care un războinic „dobîndește κῶδος”. În plus, formula are adesea alături un dativ care-l arată pe beneficiar: „a dobîndi κῶδος pentru cineva”.

Este vorba despre o expresie specifică, ce trebuie să fie examinată și în privința circumstanțelor care o fac posibilă, și în cea a caracteristicilor sintactice ale ‘articulării’⁶ ei formale. Cercetînd-o astfel, vom descoperi că ea implică două feluri de întrebuițări.

Iată-l pe primul: este vorba despre oferta făcută unui luptător de a lua asupra sa, singur, o măreață faptă războinică. Dacă va izbîndi, el va „dobîndi κῶδος” pentru regele, pentru poporul său pentru sine însuși – fiindu-i făgăduită o mare răsplată. Locuțiunea aceasta vede lucrurile în perspectivă și este, ca atare, enunțată la viitor, fiind adesea însoțită și de numele beneficiarului, la dativ.

Să urmărim schema aceasta de-a lungul unui șir de episoade. Athena [în cîntul al IV-lea din *Iliada*] îl ațîță, sub altă înfățișare, pe Pandaros să tragă o săgeată asupra lui Menelau:

95 „Dă cu tărie, degrabă, chiar în Menelau cu-o săgeată,
Căci dobîndi-le-vei astfel Troienilor har (χάρις) și
mărire

(κῶδος),

Și mai cu seamă lui Paris, măritul viteaz Alexandru.
Zău, de la el c-ai avea și-ai primi preamărite odoare,
De l-ar vedea doborît de săgeată și rugului pradă
Dat, și de tine, chiar pe Menelau, drag lui Ares,
Atridul!”

[În cîntul al IX-lea,] trimis ca sol la Ahile, Odysseu îl
îndeamnă stăruitor să reintre în luptă:

303 „Toți te-or cinsti ca pe-un Nemuritor – de-ai aduce
izbînda!

O, de, acum, pe Hector tu l-ai doborî...”

⁶ [Desigur, ‘articulare’ în sensul dat cuvîntului de A. Martinet: prima articulare este cea de sens, în gîndul vorbitorului, a doua este cea formală, la nivelul expresiei lingvistice concrete, al ‘șirului vorbirii’.]

Hector caută prin tabăra sa un voluntar care să meargă noaptea să cerceteze pe la Ahei. Cel ce va arăta această îndrăzneală se va bucura de o mare răsplată „și-și va dobîndi sieși κῦδος” (10, 307).

Poseidón [în cântul al XIV-lea] îi îndeamnă pe Danai:
365 „Oare, Argivi, și-astă dată-i lăsăm, iar, lui Hector
izbînda,
Lui, un fecior de-al lui Priam, corăbii luînd, spre
mărirea-i

(κῦδος)?!”

Ahile [în cântul al XVI-lea] îl învață pe Patroclu,
trimițîndu-l să lupte cu Hector:
„Dar mă ascultă, precum eu anume îți spun, și ia
seama,
Ca să-mi aduci mare cinste (τιμὴν) și harul slăvit al
izbînzii

(κῦδος)

85 De la Danai și oștire...”
87 „Dacă-i alungi de la nave, te-ntoarce-ndărăt, chiar
de ție
Mare izbîndă (κῦδος)-ți va da Soțul aprig la tunet al
Herei:
Nu îndrăzni ca să lupti fără mine, din dorul de valmă,
90 Cu luptătorii Troieni – căci m-ai face să stau fără
cinste

(ἄτιμότερον)!”

[În cântul al XVII-lea,] cetele de Troieni
286 „... veneau la Patroclu, cu gînd ațintit să-l înșface
Și să-l răpească-n cetate, astfel dobîndind ei mărire
(κῦδος).”

Hector spune [în cântul următor]:
293 „Dară acuma, cînd fiul lui Cronos cu mintea șireată
Datu-mi-a (ἔδωκε) astă izbîndă (κῦδος ἀρέσθ’), să-i bat
pe Ahei pîn’ la nave...”

Ahile se năpustește și-și zdrobește vrăjmașii, „arzînd să-și găsească mărirea (κῶδος)” (20, 502; cf. 12, 407; 21, 543), „dară nu-l și lăsă să-și ajungă izbînda / Foibos Apollon” (21, 596-597).

Prefăcut în Agenor, Apollon îl face mai întîi pe Ahile să-l urmărească, apoi [la începutul cîntului al XXII-lea], după ce l-a îndepărtat din luptă, își reia înfățișarea zeiască. Furios, Ahile glăsuiește către el:

15 „M-ai nimerit, o, Arcașe, tu cel mai avan, sus, în ceruri!
M-ai abătut pîn-aici de la zid, căci, de altfel și alții,
Mulți, mai mușcau din țărînă, ‘nainte să intre la Troia!
Mie luat-mi-ai astfel slăvita izbîndă (κῶδος),
scăpîndu-i
Lesne de tot...”

[Mai jos,] Ahile, urmărindu-l pe Hector, le face semn alor săi

206 „Să nu cumva ei să tragă în Hector săgeți ascuțite,
Să nu-i răpescă izbînda (κῶδος), iar el doar al doilea s-ajungă.”

Apoi, cîntarul lui Zeus a măsurat ziua de pe urmă a lui Hector. Athena vine și-i spune lui Ahile:

217 „Mare nădejde avem noi acum, preamărite Ahile,
Mare izbîndă (μέγα κῶδος) să ducem Aheilor către corăbii,
Jos doborîndu-l pe Hector...”

Expresia apare doar în mod excepțional la un timp trecut, înfățișînd un fapt îndeplinit: un singur exemplu ne-o arată, adăugînd, ca o trăsătură excepțională, subiectul la plural. Este vorba despre cîntul de izbîndă pe care-l înalță Argivii victorioși (22, 393-394):

„Mare izbîndă (μέγα κῶδος) avut-am: ucis-am pe Hector, zeiescul,

Cui toți Troienii-n cetate tot ca unui zeu i se-nchină!”

Cel de al doilea mod de a-l întrebuința pe κῦδος ὀρέσθαι este la optativul trecut: eroul „ar fi dobândit κῦδος”, dacă un zeu n-ar fi intervenit spre a-i scăpa adversarul. Exemplele sunt mult mai puține la număr. În decursul înfruntării în doi cu Paris-Alexandru, [din cântul al III-lea,] Menelau îl strânge pe acesta de gît cu cureaua de la coif [tîrîndu-l după sine]:

„Și l-ar fi smuls după el, cucerind multdorita izbîndă (κῦδος),

De nu-l zărea, într-o clipă, fiica lui Zeus, Afrodita,
375 Care îi rupse cureaua din piele de vită, măiastră.”

[În 17, 321-323 avem:]

„Iară Argivii izbînda (κῦδος)-și luau, peste soarta lui Zeus,

Prin mîndra vlagă a lor, dară însuși Arcașul Apollon
Îl îndemnă pe Eneas...”

[Apoi, în cântul al XVIII-lea, 165,] Hector ar fi răpit trupul lui Patroclu, dobîndindu-și un uriaș κῦδος, dacă Iris, trimisă degrabă de Hera, nu l-ar fi înștiințat pe Ahile.

Sub ambele aspecte, cel prospectiv (viitor) și cel retrospectiv (optativ), „a dobîndi κῦδος” este realizarea unui bărbat, uneori, dar arareori, și a unui neam, în vreme ce „a dărui κῦδος” ține mereu de o divinitate. Apoi, mai există și a doua diferență, aceea că „a dărui κῦδος” este o condiție care precedă victoria, pe cînd „a dobîndi κῦδος” apare ca o consecință a unei fapte deosebite, [după cum spuneau peșitorii, în] *Od.*, 22, 252-253:

„... de ne-ar da nouă Zeus

Pe Odysseu să-l lovim și s-avem har slăvit și izbîndă
(κῦδος ὀρέσθαι)!”

Trebuie așadar să conchidem că, pînă la urmă, κῦδος, care este, propriu-zis, un ‘talisman de izbîndă’, a alunecat către înțelesul însuși de „izbîndă” – în expresia „a dobîndi

κῶδος”, printr-o trecere ușor de imaginat: eroul, după ce a îndeplinit o faptă însemnată, „dobîndește” prin însușirile sale acel κῶδος pe care numai un zeu poate să-l acorde – parcă i l-ar „smulge” zeului. Astfel, expresia κῶδος ἀρέσθαι intră în repertoriul elogiului eroic, deopotrivă cu κλέος ἀρέσθαι, „a dobîndi slava” (*Il.*, 5, 3). În plus, vom fi remarcată că acest κῶδος ἀρέσθαι, astfel cîștigat de erou, intră adesea în beneficiul regelui. Diomede spune, astfel (*Il.*, 4, 413-417):

„Nu port eu pică pe-Atrid-Agamemnon, păstor de popoare,

Ce-i rînduiește la luptă pe-Ahei’ cu frumoase pulpare:
415 Slava izbînzii (κῶδος) a lui va rămîne, de, poate,
Aheii

Vor izbuti pe Troieni să-i înfrîngă, luînd larga Troie,
Dară și jalea-i a lui, de Troienii pe-Ahei nimici-
vor!”

Astfel, între κῶδος și τιμή, amîndouă prerogative ale regelui, se stabilește o asemănare, ele fiind două substantive legate de același verb. [Ahile spunea (în *Il.*, 1, 158-159)]:

„Noi după tine, cel făr’ de rușine, venit-am, pe placu-ți,
Cinstea să-ți ținem (τιμὴν ἀρνύμενοι), mult neobrăzate,
și-a lui Menelaos...”

La fel, κῶδος poate merge în favoarea întregii comunități a unui neam (*Il.*, 13, 676): [„... iar curînd dobîndeau ei, Aheii, izbînda.”]

Apoi, o nouă trecere va face din κῶδος un calificativ care le poate fi aplicat oamenilor. Despre anumiți eroi se va putea spune că ei sunt, de-a dreptul, „marele κῶδος” al Aheilor (despre Agamemnon, Nestor și Odysseu) sau al Troienilor (despre Hector). Prin ei înșiși, aceștia reprezintă un ‘talisman de izbîndă’.

Pornind de la definiția propusă aici pentru κῶδος, pentru însăși natura sa, adică ceea ce reprezintă el în cadrul relațiilor dintre zei și oameni, ca și în privința sorturilor unei lupte,

putem aprecia mai limpede sensul derivatelor create de la κῦδος: adjectivele κυδρός – folosit mai ales la superlativul κῦδιστος, drept un calificativ al zeilor celor mai mari, anume pentru Zeus, iar, printre oameni, pentru Agamemnon – și κυδάλιμος, hărăzit eroilor sau popoarelor. Dintre verbele create de la κῦδος îl vom aminti mai cu seamă pe κυδαίνω ([cu varianta sa] κυδάνω), care înseamnă litt. „a umple de κῦδος”, fie în sens concret, pentru a spune „a înzestra cu κῦδος (cu ‘talismanul izbînzii’)” ([*Il.*,] 13, 348; 14, 73) – iar de acolo ‘a revărsa într-un trup rănit puterea de a înfrînge răul’, cum fac Leto și Artemis pentru Eneas, pe care îl îngrijesc (5, 448) – fie în sens metaforic, pentru „a cinsti printr-un însemn al supremației” (10, 69 și *Od.*, 14, 438).

Puterea de denotare a lui κῦδος era atît de pregnantă, încît ea se potrivea pentru felurite întrebuițări figurate, unde mai putem totuși recunoaște valoarea sa esențială. Iar această valoare era, la obîrșia ei, tocmai, de natură magică, așa cum reiese din opozițiile pe care le admite. Κῦδος acționează ca un ‘farmec’: el îi asigură izbînda războinicului sau taberei căruia Zeus i l-a hărăzit, în vreme ce brațele și inimile adversarilor sunt „amorțite” sau „legate” ca printr-un descîntec. [În *Iliada*,] motivul acesta străbate mai multe episoade și face să reiasă puterea acestui însemn. Agamemnon spune, pus în fața învîlmășelii din oștirea sa (14, 69-73):

„Asta lui Zeus cel puternic i-o fi drag, cumva, să se-ntîmple,

70 Fără de nume să piară, departe de Argos, Aheii!
Bine-o știam, deopotrivă, cînd nouă ne da ocrotire,
Știm și acum, cînd pe-aceia, asemeni cu Nemuritorii,
Sus îi înalță (κυδάνει), iar nouă ne ia braț și vlagă din
piepturi!”

[La fel, în] 12, 254-255, unde Zeus:

„... Aheilor mintea-ntr-o ceață
Le-o amăgi (θέλγε), iar Troienii și Hector izbînda
(κῶδος) primiră”

[Sau în] 15, 592-598 [unde θέλγε semnifică același
‘farmec’]:

„Iară Troienii, ca leii ce vor carne crudă, năvală
Dară la nave, vitejii-mplinind a lui Zeus îndemnuri –
Cel ce le da vlaga bună, scăzînd pe Argivi în tărie
595 Și de izbînda slăvită (κῶδος) lipsindu-i, cum ceilalți
dau tare –

Cum al său gînd era cel ca doar Hector să prindă
izbînda

(κῶδος),

Fiul lui Priam, slăvitul, la nave smolite pîrjolul
Neostoit să-l aprindă...”

Apollon, scuturînd dinaintea Danailor egida și înălțînd
mare strigăt (15, 321-327):

321 „Îi amăgi (ἔθελγε) de aceia

Sufletu-n piept și-l pierdură, uitîndu-și de
greaua-nfruntare...”

326 „Astfel, nevolnici, Aheii fugiră, într-înșii Apollon
Spaimă vîrînd, ca Troienii și Hector să-și vadă izbînda
(κῶδος).”

A trebuit să parcurgem în amănunt întrebuintările lui κῶδος, să-l caracterizăm, urmărindu-i legăturile, opozițiile și derivatele, spre a răzbate pînă la înțelesul autentic al acestui cuvînt atît de rău cunoscut. Kῶdos, fie el regesc sau eroic, face parte dintre ‘farmecele’ de putere pe care zeii le hărăzesc sau le iau pe dată, după placul lor, uneia sau alteia dintre părțile aflate în război, pentru a restabili echilibrul luptei, pentru a scăpa de la moarte cîte o căpetenie care i-a cîstit prin ofrande sau pentru a-și susține propriile rivalități. Aceste favoruri schimbătoare oglindesc jocul mereu mișcător al taberelor din lumea zeilor, arbitrate de Zeus. Kῶdos trece, așadar, de la unul la altul, de la

Ahei la Troieni, apoi de la Hector la Ahile, ca un atribut nevăzut și fermecat, înconjurat de minuni, fiind el însuși o minune, un ‘instrument al izbînzii’, pe care numai Zeus îl deține fără încetare și pe care îl hărăzește, pentru o zi, regilor și eroilor.

Această descriere a înțelesului ne deschide priveliștea asupra etimologiei sale. Încă de mult fusese remarcată coincidența formală dintre gr. κῦδος și v. sl. *čudo*, „miracol, minune”, dar înțelesul de „slavă”, dat prin tradiție lui κῦδος, nu era deloc în favoarea acestei apropieri. Acum chestiunea se pune însă în alți termeni, cu totul noi: κῦδος nu înseamnă niciodată „slavă”, ci desemnează un atribut de natură magică, în stare să asigure izbînda. Caracterul miraculos al lui κῦδος, efectele sale uriașe, văzute pe dată, buimăceala pe care o răspîndește printre vrăjmași – totul îl apropie în mod firesc de *čudo* din vechea slavă, iar corespondența lor etimologică poate fi pe deplin acceptată. Amîndoi termenii sunt, de altfel, legați de același radical verbal, acela din v. sl. *čuti*, „a simți” și din gr. κοέω, „a simți, a lua aminte”, sensul lui propriu trebuind să fi fost „a remarca ceva neobișnuit, a simți ceva nou sau ciudat”⁷. Totul consumă bine cu valoarea centrală, care pare a fi comună gr. κῦδος și v. sl. *čudo*.

Toate sau aproape toate exemplele noastre – care sunt, în fapt, toate sau aproape toate atestările cuvîntului dat – le-am luat din *Iliada*. *Odysseia* conține doar foarte puține, mai ales dacă lăsăm la o parte pasajele socotite a fi fost interpolate: unele dintre ele reproduc utilizări deja cercetate (*Od.*, 4, 275; 22, 253)⁸, altele se referă la autoritatea regelui sau a capului familiei (3, 57; 19, 161).

⁷ [De altfel, și *ciudat* din românește vine tot de la un adjectiv slav derivat de la *čudo*.]

⁸ [La care se pot adăuga 3, 79 și 202; 12, 184, care cuprind formula (μέγα) κῦδος Ἀχαιῶν, referitoare la un erou ca Nestor sau ca Odysseu.]

În toate aceste exemple, κῶδος este mereu condiția prealabilă a succesului, de orice fel ar fi el, a superiorității, în orice domeniu s-ar manifesta ea. Avem deci temei să-l definim drept ‘un avantaj care asigură supremația, manifestată printr-o izbîndă de natură magică’, un avantaj fie statornic, cînd se află în puterea lui Zeus, fie vremelnic, cînd zeii îl hărăzesc oamenilor. Acest ‘talisman’, încredințat, prin har zeiesc, regelui, căpeteniei sau războinicului de seamă, este cel care, în orice împrejurare, le asigură înțîietatea, acordîndu-le, eventual, și izbînda. Dar, dacă nu există izbîndă fără de κῶδος, acest κῶδος nu este legat în mod necesar de victoria luptătorului. Cu toate că nu este niciodată descris ca atare, a putut fi imaginat și sub o înfățișare concretă, anume: se pare că el oferea celor care-l primesc în dar o anume ‘strălucire’. Epitetul κῶδρός, care ilustrează divinitățile, cuprinde conotația unei anumite ‘maiestăți’, a unei ‘aure’, care se poate manifesta și în afara primirii unui κῶδος.

Pentru a reveni la noțiunile de la care am pornit, ne dăm acum seama care este deosebirea dintre ele. Γέρας înfățișează numai bunuri materiale – este ‘partea’ omenească de bunuri datorate suveranului, ca o recunoaștere, prin ofrande, a rangului, a supremației sale; τιμή este ‘cinstirea’ recunoscută zeilor, dar hărăzită de zei și oamenilor, drept răsplată a meritelor lor, sub forma unor semne de respect și, în plus, a unor daruri; în fine, κῶδος nu mai depinde de oameni, ci se află numai și numai în mîinile zeilor, fiind un apanaj al divinităților. El este o ‘putere magică’, a cărei primire oferă superioritatea în anumite circumstanțe – cel mai adesea în luptă, unde el garantează izbînda.

Analiza lui κῶδος ne deschide intrarea într-un domeniu unde cuvintele grecești ne lasă arareori să pătrundem – acela al ‘puterilor magice’ ale regalității. Regele joacă, în vechea formă a mentalității IE, un rol deopotrivă ‘politic’ și ‘religios’: el asumă toate puterile, ocîrmuind relațiile dintre oameni și legăturile

dintre oameni și zei. Ca atare, el deține o autoritate de temut, alcătuită deopotrivă din [componente de] ‘drept’ și de ‘magie’.

Este demn de luat aminte faptul că o noțiune ca aceea cuprinsă în κῶδος a putut supraviețui într-o lume atât de despuiată de valori magice, cum este cea a poemelor homerice. Poate că a fost în bună parte așa, pentru că întrebuintarea lui nu mai era decît formulară. Cei vechi nu mai înțelegeau nici ei prea bine acest termen, pe care-l asimilau cu κλέος, „slavă”, sau cu νίκη, „victorie”. Trebuie însă depășite aceste interpretări raționalizante, pentru a-i regăsi pe deplin și forța, și adevărul lăuntric.

Capitolul VII

Kratos

Sumar – *Krátos* nu semnifică nici „puterea fizică” ([exprimată prin] *iskhús, sthénos*), nici „tărie sufletească” (*alké*), ci „superioritate, prevalență”, fie în luptă, fie în adunare [la sfat]. Sensul acesta, constant la *krátos*, este confirmat și de o parte dintre întrebuințările lui *kraterós*, care arată, astfel, înțelesul de „fără egal”, mai cu seamă ‘în luptă’. Dar, în alte utilizări ale sale, *kraterós* se apropie ca înțeles de *krataiós*, „crud, crunt”, și de *kratús*, „crunt, dur”.

Etimologia este cea care poate elucida această situație aparte: *krátos* trebuie apropiat de IIR *kratu-*, care desemnează „puterea (magică) a luptătorului”; *kratús* este legat de un grup cu totul diferit, cel al got. *hardus*, care înseamnă numai și numai „tare”. În greacă au avut loc anumite încălecări de sens, foarte bine ilustrate de dublul șir al întrebuințărilor lui *kraterós*.

Termenii pe care i-am trecut în revistă ne îngăduie să circumscriem anumite concepte mentale ale societății homerice.

Ele contribuie la stabilirea statutului ‘regelui’ și la determinarea atributelor ‘regalității’, *basileía* (βασιλεία). Am analizat până acum trei dintre ele: pe κῶδος, pe τιμή și pe γέρας.

Dar mai avem de luat în considerare încă un atribut, și anume unul pe care textele îl asociază îndeaproape cu cele de mai înainte și care, prin însăși semnificația sa, are o însemnătate de prim ordin pentru înțelegerea corectă a unei atari ‘regalități’. Este vorba de cuvîntul *krátos* (κράτος), un termen binecunoscut, de o mare generalitate, și a cărui analiză, prin însăși simplitatea [aparentă] a înțelesului său, ar părea extrem de simplă. Încă de la începuturi, [ni se spune,] el n-ar însemna nimic altceva decît „forță, putere”. Forma lui este κράτος sau κάρτος, fără [o evidentă] deosebire între ele. Acest vechi [substantiv] neutru are și un lung șir de derivate, fie de la tema κράτ-, fie de la κάρτ-.

Avem așadar adjectivele κρατερός sau καρτερός, cu comparativul κρείσσων și superlativul κράτιστος sau κάρτιστος, precum și verbul κρατεῖν. Pe o temă în -u-, avem adj. κρατύς și verbul κρατύνειν; apoi mai sunt și derivatele în -ai-: κραταιός și formele compuse κραταί-πους și κραται-γύαλος.

Traducerea admisă peste tot, cea de „forță, putere”, nu ne poate satisface. Vom încerca să o precizăm prin mijlocirea unor întrebuintări ajunse adesea formulare și să-i circumscriem noțiunea inițială.

Κράτος nu poate să fi însemnat pur și simplu „forță”: aceasta rezultă deja din faptul că nu mai puțin de șase alte cuvinte homerice au acest sens: βία, ἴς, ἰσχύς, σθένος, ἄλκη și δύναμις¹. Învălmășeala aceasta le prilejuiește traducătorilor

¹ [Dat fiind că discuția etimologică și de sens nu tratează, mai jos, pe cei mai mulți dintre acești termeni, vom spune aici că βία era „vînjul, forța (brutală)” (< IE *g^{Wi}-ya, de unde și βίος, „(vîna de) viață”, și βίος, „vîna, coarda arcului”), o inovație sinonimică după arhaismul strict

destulă bătaie de cap. Dar alegerea corespondentelor lor nu poate fi îndrumată decât prin definiții cât se poate de precise, adică printr-o imagine exactă asupra **diferențelor** dintre aceste șapte feluri de a desemna „forța”. Din păcate, cele care mai domnesc încă aici sunt nesiguranța și arbitrarul. Îndeobște, se cam traduce la nimereală, fiecare context [fiind redat] într-un alt fel.

Iată însă ivindu-ni-se în cale, ca o sfidare, un pasaj în care κρότος îi este asociat lui ἄλκη, în biciuitoarea apostrofă adresată lui Agamemnon de către Diomede (*Il.*, 9, 37-39):

„Dar împărțit îți dădu Fiul mare-al lui Cronos șiretul:
Sceptrul să-l ții cu cinstire, mai sus decât regii toți ceilalți,
Dar nu-ți dădu și tăria (ἄλκην), când asta-i puterea
(κρότος)
cea mare!”

Ce vroia oare să spună Diomede? Și ce vrea să însemne o traducere ca aceasta: „La valeur, il te l’a refusée. C’est elle

homerice ἴς, „forța” (< IE *wi-s, ca și lat *uis*, etc.; cf. și gr. ἰς, ἰνός, „vînă, tendon”!); ἰσχός, un abstract creat pornind de la îndemnul de tipul lui ἴσχειν (infinitiv cu valoare de imperativ impersonal (și categoric), v. pasajul din *Il.*, 9, 255, citat mai jos), de la ἴσχω, „a ține (tare), a rezista, a menține” (durativ cu reduplicare *si- , de ‘actual’ (< *σί-σχω) al lui ἔχω, „a ține, a avea”); σθένος, „puterea trupului zdravăn” (cf. ἀσθενής, „neputincios, slab”), nu are o etimologie satisfăcătoare – este singurul cuvânt grecesc începînd cu σθ-: poate, după Bolling (*AJPh*, 21, 316 (*ap.* Frisk, II, 1973, 699) < IE *zgh^w-en-os, cf. skr. *saghnōti*, „a susține, a răbda”; δύναμις, derivat de la δύναμαι, „a putea”, este „puterea, capacitatea (= ‘a fi în stare’)”: asupra tuturora, v. H. Frisk, *GEW*, I-II, 1960-1973, și P. Chantraine, *DELG*, I-IV, 1968-1980, s.vv. Cum Autorul n-a apelat nici la explicația etimologică obișnuită a lui ἄλκη, vom adăuga că el este o creație internă grecească, pornind de la un radical primar (rar atestat) ἄλκ- (Dat. ἄλκί), prezent și în verbe ca ἄλάλκω, ἄλέξω, „a apăra, a ocroti”, el fiind interpretat îndeobște drept „force qui permet de se défendre” (P. Chantraine, *DELG*, I, 1968, 57).]

pourtant la force suprême” (P. Mazon)²? ‘Totul se ține laolaltă’³ în acest tip de probleme și, de cum ne apucăm să precizăm înțelesul unui cuvânt, sinonimele par a da năvală și a se încâlci între ele. Dar să încercăm mai întâi să le delimităm pe κρότος și pe ὀλκή, începînd prin a spune cum stau lucrurile cu ὀλκή.

Ea reprezintă, desigur, un fel de „forță”, dar nu ‘forța fizică’, al cărei nume este σθένος. Pentru a-i recunoaște esența, trebuie să recurgem la însuși enunțul de mai sus, unde cea incriminată este, tocmai, lipsa acestei însușiri. De ce Diomede îi reproșa lui Agamemnon că era lipsit de ὀλκή? Aname pentru că Agamemnon, copleșit de înfrîngerile suferite și socotind că a pierdut partida, odată ce Zeus îl trădase, venise în adunare cu sfatul de a ridica asediul și de a pleca de acolo (II., 9, 27-28):

„Hai și-om fugi pe corăbii, s-ajungem în draga-ne țară,
Căci nu mai văd să luăm vreodată noi Troia cea largă!”

Diomede îl mustră, zicînd (9, 39 și 43-49):

39 „(Zeus) nu-ți dădu și tăria...”

43 „Du-te dar! Iată-ți și calea, corăbii ai chiar lîngă mare,
Încă prea multe, ce de la Mycene pe urma-ți venit-au!

45 Dară ceilalți rămînea-vor, Aheii cu plete frumoase,
Pînă ce Troia lua-vom cu totul. Dar ducă-se și-alții,
Fugă de vor, pe-a lor nave, acasă, în țara lor dragă!
Sthenelos însă, cu mine, noi doi, rămînea-vom, și-un capăt
Troiei afla-vom: așa eu socot, că un zeu ne aduse!”

A renunța la luptă înseamnă să nu mai ai nici un fel de ὀλκή, întocmai ca ciutele care, ostenite de fugă, se opresc: „Locului stînd mai apoi, fără pic de tărie (ὀλκή) în suflet” (4, 245).

² [Ed. cit., II, 52-53.]

³ [Benveniste face din nou aluzie la celebra maximă a lui Antoine Meillet, conform căreia, în limbă, „tout se tient”, ea nefiind un vraf de fapte și de mesaje, ci ‘un întreg solidar, bine alcătuit în sine’.]

În clipa luptei din urmă, acasă, la el în palat, Odysseu se vede singur, doar cu cei trei tovarăși ai săi, față în față cu pețitorii cei „numeroși și de vază”. Athena i se arată, luînd chipul lui Mentor, iar Odysseu i se roagă (*Od.*, 22, 208-209):

„Mentor, înlătură răul, și adu-ți aminte de omul

Ce ți-a făcut numai bine!...”

Athena, mai întâi, îl mustră (*ibid.*, 226 și 231-232):

„Nu mai ai, o, Odysseu, vlagă plină, nici mare tărie (ἄλκη)...”

„Cum de, acum, cînd ajuns-ai la tine-n palat și acasă,

La pețitori tu, în față, jeleşti cît să fii de puternic (ἄλκιμος)?”

De aici poate fi dedusă – *a contrario* – definirea lui ἄλκη: ‘a înfrunta primejdia fără să dai înapoi, a nu ceda sub asaltul vrăjmaș, a ține cu tărie în lupta corp la corp’ – iată ce este ἄλκη. Trăsăturile acestea sunt caracteristice noțiunii date, în toate aparițiile ei.

Poseidon, sub chipul lui Calhas, îi vorbește lui Aias, atunci cînd Aheii nu mai fac față sub asaltul Troienilor (*Il.*, 13, 47-48):

„Aias, voi doi, ajutați și-i scăpați pe Ahei și oștirea,

Buna tărie (ἄλκη) păstrînd, iară nu tot la fugă luînd-o!”

Alternativa este mereu aceasta: a păstra ἄλκη sau a o lua la fugă. Menelau, apărînd trupul lui Patroclu împotriva lui Euforbos, îl amenință pe acesta (17, 30-32):

30 „... fă mai bine, îți zic, și te trage de-aicea

Tot îndărăt, în mulțime, nu-mi sta mie-n față, potrivitnic,
Dacă nu vrei s-o pățești!”

Dar Euforbos îi răspunde (*ibid.*, 41-42):

„Nu va mai sta ea nepusă la grea încercare, acumă,

Truda cea grea, ori tăria (ἄλκη) slăvită, ori fuga de moarte!”

La fel, între Ahile și Eneas se schimbă lungi sfidări, cărora cel de al doilea le încheie șirul (20, 256-257):

„Doar nu cu vorbe putea-vei tăria mea (ἄλκη) a o abate,

Dînd ca să lupt cu-ascuțișul...”

În repetate rînduri, cînd o ceată slăbește, răsună îndemnul căpeteniei de „a-și rechema ὀλκή, de a ține cu tărie, fără spaimă, de a nu da înapoi. Astfel, cei doi Aias stau ca un meterez în jurul trupului căzut al lui Patroclu (20, 157-164): „înveșmîntați în ὀλκή, ei resping de trei ori iureșul lui Hector. Dar și acesta, „sigur pe a sa ὀλκή, ba se avînta, ba se oprea, dar 160 „...îndărăt nu se da niciodată.

Tot cum nu pot de la prada-i pe leul roșcat să-l alunge
Cei de la țară, ciobanii, cînd dă, rupt de foame, tîrcoale,
Tot așa ei nu puteau, cei doi Aias cu coifuri mărețe,
Ca să-l despartă de leș și pe Hector, feciorul lui Priam.”

Comparația aceasta nu este zadarnică: în ceasul primejdiei, fiarele cele mari dau dovadă și ele de ὀλκή (21, 573-578):

„Tot cum un pardos pășește, ieșind din bîrlog, din adîncu-i,
Drept vînătorului față să-i facă, ci, fără vreo teamă,
575 Nici n-o apucă la goană, lătratul de cîini cînd l-aude –
Căci, chiar de-i ia înaintea, tăind-o sau tare-mpungînd-o,
Fiara, străpunsă de lance, tot dă să se apere aprig,
Pînă-i înfrîntă de tot și răpus de crîncena moarte...”

Termenii aflați în antiteză, ὀλκή și φόβος, reapar în contrast și prin intermediul derivatelor lor, ὄλκιμος, „înzestrat cu ὀλκή”, și φοβέω, „a pune pe fugă, a înspăimînta”, așa cum și Hector le leagă (17, 176-177):

„Dar tot mereu mai presus este gîndul lui Zeus, peste
oameni,

Cel ce și unui viteaz (ὄλκιμον) îi dă spaima (φοβεῖ),
răpindu-i izbînda (νίκην).”

Dar, atunci cînd ὀλκή vine de la Zeus, vădită prin semne minunate, ea este de neînfrînt. Un tunet neașteptat cade în fața carului lui Diomedea, care se lupta cutezător cu Hector, iar tovarășul său, Nestor, se înspăimîntă pe dată (8, 139-140):

„Haide, Tydide, dă dosul și-ți mînă, grăbiți, telegarii!
140 Oare nu vezi că nu vine spre tine-ocrotirea (ὀλκή) lui
Zeus?!”

Iar cînd Zeus abate săgeata pe care Teucros o ațintise către Hector, rupîndu-i coarda de la arc, Hector vede bine ce se întîmplă (15, 490-491):

490 „...e ușor de văzut ocrotirea lui Zeus

Printre oșteni...”

Aceeași însușire o definește și Hesiod, atunci cînd, descriind furia vînturilor care se abat asupra mării, risipesc corăbiile și-i dau pierzării pe năieri, spune cu glas înalt (în *Theogonia*, 876): „La această năpastă nu este-ocrotire (ὄλκή)!”

Formula aceasta revine, încheind imaginea vîrstelor viitoare [ale lumii], cînd totul se va duce de rîpă (*Munci și zile*, 201): „Răul n-are-ocrotire (ὄλκή)!”

Am putea continua această lectură, străbătîndu-i pe Pindar, pe Herodot – dar peste tot ὄλκή ne prezintă același sens: este ‘**tăria** de suflet’⁴, care nu cedează în fața primejdiei și rămîne de nezdrunцинat, orice ar aduce soarta.

*
* *

După ce am determinat natura lui ὄλκή, putem să abordăm definirea lui κρότος. Am văzut deja cum un pasaj din *Iliada*, citat mai sus, aseamănă cele două însușiri. Cu toate acestea, nu am avea cum să punem un semn de egalitate între cele două cuvinte. Iată un alt exemplu, care ne-ar abate imediat de la așa ceva – Idomeneu strigă (în *Il.*, 13, 481-484):

„Haideți prieteni și nu mă lăsați, căci mă tem peste poate,
Cum vine-ncoace Eneas cel iute – ba iată-l aicea,
Tare vînjos (ὄλκιμος), cum se află, vitejii în luptă izbindu-i!”

⁴ [Autorul subliniază, în franceză, înțelesul, scriind, după „la force de l’âme”, „**la fortitude**”: cf. totuși n. 1.]

Vîrsta îi este în floare – cînd asta-i puterea cea mare
(κράτος μέγιστον)..."

De data aceasta este vorba de o însușire fizică, de 'floarea junetei', care este κράτος μέγιστον, „puterea cea mare”⁵. Mai sus [în 9, 39] era vorba [de legătura cu] ὄλκη. Să conchidem numai că, în această formulare logică, „X care este κράτος”, unde X admite valori felurite, predicatul „care este” nu implică identitatea, ci doar condiția necesară. Astfel, după împrejurări, există condiții felurite pentru κράτος, unele ținînd de vîrstă și de starea fizică, altele de însușirile de tipul lui ὄλκη. Să mai adăugăm, de îndată, încă o condiție, de prim ordin, 'bunăvoința' zeilor – ceea ce ne arată, în κράτος, un raport de forțe susceptibil de variații (*Od.*, 21, 279-280):

„Să înceteze cu arcul acuma – ci zeilor lese-l! –
280 Iar de cu zori zeul însuși putere-i va da cui dori-va!”

Aici κράτος este reușita izbînzii într-o încercare a puterii. Or, dacă luăm în considerare circumstanțele în care apare κράτος, vedem că ele țin mereu de o asemenea încercare și că, peste tot, κράτος arată superioritatea unui om, fie că-și dovedește puterea asupra celor din tabăra proprie, fie că o face asupra dușmanilor. Această 'superioritate' este calificată drept „mare” (μέγα), sau chiar „cea mai mare” (μέγιστον). Alte calificative nu primește.

Dacă este doar un atribut vremelnice, el este mereu repus în joc. Se poate să fie 'superioritatea' puterii trupești. [Am văzut mai sus cum] Idomeneu, zărindu-l pe Eneas că vine asupra-i, își strigă prietenii: „mă tem peste poate ... – vîrsta îi este în floare, cînd asta-i puterea cea mare (κράτος μέγιστον).” [El spunea mai departe:]

⁵ [Discuția asupra interpretării elementului de legătură, laolaltă, drept ὅτε, „cînd”, sau, mai degrabă, separat, datorită paralelei cu 9, 39, drept ὅ τε, „ceea ce” (cf. R. Janko, *The Iliad: A Commentary*, IV, Cambridge UP, 1992, 109) – adică drept un relativ incident cu 'atracție inversă', exercitată de neutrul κράτος – este oarecum sterilă: comentariul lui Benveniste o arată din plin.]

485 „Dacă de-o seamă am fi, cu avîntul ce-n luptă m-aprinde,
Ori și-ar spori el puterea (μέγα κράτος), ori mie s-o cresc
mi-ar fi datul!”

Athenei, care, luînd chipul lui Foinix, îl îndemna cu stăruință
pe Menelau să apere cu orice preț trupul lui Patroclu împotriva
asaltului lui Hector, Atridul îi răspunde (17, 561-570):

561 „de-ar fi ca Athena

Vlagă (κράτος) să-mi deie acum, ea ferindu-mă-n șuier
de sulii...”

567 „Astfel grăi, și zîmbit-a zeița cu ochi verzi, Athena,
Cînd, dintre zei, chiar la dînsa rugatu-s-a, prima,
viteazul:

Pusu-i-a-n umeri, precum și-n genunchi, o nespusă tărie
(βίην)

570 Iară în piept a muscoiului țifnă (θάρσος)-nțepată i-o
dete...” Rănit, Glaucos i se roagă adînc lui Apollon (16,
523-526):

„Tu însă, Doamne, acuma îmi vindecă rana cumplită
lute-amorțind suferința, putere (κράτος) dă-mi, ca
și pe soții-mi

525 Să-i mai îndemn, Lycienilor glas dînd să lupte,
destoinici,

Iară eu însumi să lupt pentru leșul căzutului frate!”

Apollon l-a aruncat în luptă pe Eneas împotriva lui
Ahile. Hera se tulbură de aceasta și îi strînge alături de sine
pe zei⁶ (20, 119-122):

„Haideți dar, noi să-l abatem pe el îndărăt de acolo,

120 Iar lui Ahile vreunul din noi să îi meargă alături,
Să-i hărăzească puterea cea mare (κράτος μέγα),
nimic din avîntu-i
Să nu-i lipsească...”

⁶ [Formula din versul 116 nu presupune o veritabilă ‘întîlnire a zeilor’: Hera îi chemase la sine (καλέσσασα) pe Poseidón și pe Athena, aliații ei în ura împotriva Troienilor.]

De asemenea, Zeus spune (11, 192-193, cf. și 17, 206): „lui (Eneas) îi voi da eu puterea (κράτος) / De a ucide...”, iar Peleu, trimițându-i-l lui Agamemnon pe fiul său, pe Ahile, îl înzeștră pe acesta cu următorul sfat (9, 254-256):

„Fiule, multă putere ți-or da ție-Athena și Hera,
255 Dacă vor binevoi – dară tu ține-ți (ἴσχειν) sufletul vajnic În al tău piept...”

Zeus poate conferi κράτος uneia dintre cele două oștiri aflate în luptă: cel ce beneficiază de această superioritate este atunci un popor, iar nu un individ. Thetis îl roagă adînc pe Zeus, în numele fiului ei acoperit de ocară (1, 509-510):

„Le hărăzește Troienilor vloga (κράτος), doar pînă ce-Aheii

510 Îl vor cînsti pe fecioru-mi iubit, daruri multe-aducîndu-i!”

Dar această ‘prevalență’ poate trece în tabăra cealaltă după placul zeilor. Astfel, Diomede îi spune lui Odysseu, cînd se aflau sub asaltul Troienilor (11, 317-319):

„Am să rămîn și-am să țin eu, dar, vezi tu, că numai de-o clipă

Statul ne-a fi, iar, pe loc, dacă astfel vru Zeus, Negurosul,
Ca, mai degrabă, Troienilor vloga s-o deie, nu nouă!”

[Apoi, rînd pe rînd, mai întîi despre] Andromaha, în 6, 387: „Cum auzise că peste Troieni stă puterea (κράτος) ahee...”

[Meriones către Idomeneu,] în 17, 622-623:

„Bice dă, bine, și pîn’ vei ajunge la iuțile nave:

Vezi și tu singur că nu sunt stăpîni pe putere (κράτος)
Aheii!”

[Polydamas către Hector,] în 13, 742-743:

„... Ori să cădem de îndată, cu iureș, la svelte corăbii,
De va vroi zeul însuși puterea (κράτος) să ne-o dăruiască?”

[Comentariul poetului,] în 11, 753:

„Astfel că Zeus le dădu Pylienilor mare putere
(μέγα κράτος)...”

[Poseidon amenință,] în 15, 215-217, „Dacă Zeus...”:
215 „Vrea-va să cruțe, înalt, Ilionul și nu-ngădui-va
Nici tarea lui cucerire – puterea (κράτος) s-o aibă Argivii –
Bine să știe că noi îi vom ține, pe veci, grea obidă!”

Dar ‘superioritatea’ aceasta nu se vădește numai în luptă, cum ar putea lăsa să se creadă exemplele pe care tocmai le-am trecut în revistă, toate luate din *Iliada*. Ea se manifestă și în cealaltă activitate a oricărui erou, în adunare (cf. 12, 214), avîndu-și încununarea în ‘puterea’ pe care o exercită regele sau căpetenia. Ahile este indignat că un alt om, Agamemnon, vroia să-i răpească unui egal partea lui cea dreaptă (16, 52-55):

„Asta-i obida ce-o port eu în piept și în inimă-acuma –
Cum că s-a pus pe ocară pe unul de-aceeași cinstire (ῥμοιον),
Darul să-i smulgă-napoi, el fiind cel mai tare-n putere (κράτει).
55 Grea mi-e obida aceasta, cum tras-am, din greu, doar necazuri!”

Cum se vede, aici, κράτος este „puterea” regelui, ca un atribut personal și statornic, ca și κράτος μέγιστον pe care îl deține Polyfem asupra celorlalți Cyclopi (în *Od.*, 1, 70), cel al lui Alcinou asupra poporului său (δῆμος – 11, 353) sau cel al lui Telemah asupra casei sale (οἶκος – 21, 353).

Aceste două valori ale lui κράτος, cea de „superioritate, afirmare mai presus” într-o încercare de putere sau de îndeminare, și cea, mai aparte, de „putere (a autorității)”, se regăsesc în utilizările homerice ale verbului κρατέω: pe de o parte, „a fi mai presus, a izbîndi” (*Il.*, 5, 175; 21, 315), iar de cealaltă, „a exercita puterea”, adesea cu un complement în genitiv, fie cu numele unei țări, sau acela al unui popor⁷ – „peste Argivi” (1, 79); „peste toți” (1, 288) – dar și cu un dativ, în *Odyseia* – „la cei morți” (11, 485); „la zei și la oameni” (16, 265).

⁷ [Genitivul folosit în greacă pe lângă verbele *dominandi*, ca ἄρχω, sau κρατέω, a fost ‘împrumutat’ după regimul substantivelor corespunzătoare: ἀρχή și ἄρχων, respectiv κράτος, dativul fiind, de fapt, vechiul regim normal al complementului propriu-zis.]

Rămîne să examinăm acum înțelesul pe care-l avea adjectivul derivat καρτερός [cu varianta κρατερός]⁸. Se ivește însă acum o complicație neașteptată. În principiu, καρτερός, format cu același sufix -r- ca și celelalte adjective din aceeași grupare de sens, ca ἰσχυρός, „rezistent”, σθεναρός, „zdravăn”, însemna „înzestrat cu κράτος”. În multe dintre întrebuiințările sale, el întărește în mod limpede definiția arătată mai sus pentru κράτος – el fie calificînd, cu titlu de epitet permanent, pe anumiți eroi, mai cu seamă pe Diomede, fie caracterizînd, ca un nume predicativ ocazional, diferite personaje. Nestor îi spune lui Ahile (*Il.*, 1, 280):

„Chiar de ești vajnic și tare (καρτερός), și mamă îți
este-o zeiță...”

Aceasta înseamnă „ești mai presus de ceilalți oameni (prin putere, prin bărbăție)”. [La fel, apar sintagmele] αἰχμητῆς κρατερός, „războinic puternic, care își doboară vrăjmașul”, sau ὁμόμων καὶ κρατερός, ceea ce am putea traduce prin „fără cusur și fără egal [de puternic]”. Superlativul κράτιστος [/ κάρτιστος] ridică această însușire pînă la culmea ei. Zeus, deținătorul puterii supreme, spune (8, 17):

„Ști-va astfel, de atunci, cu cît sunt mai presus
(κάρτιστος)

decît ceilalți (zei)”

Nu avem nevoie nici de comentarii, nici de lungi verificări, odată ce s-a confirmat legătura dintre sensul κρατερός și cel al lui κράτος. Exemplele pentru acest înțeles al lui κρατερός pot fi găsite cu mare ușurință.

Cu toate acestea, mai avem un sens, poate chiar mai frecvent, al lui, menționat, de bună seamă, de dicționare, dar

⁸ [La Homer apare cînd forma attică a adjectivului κρατερός, cînd varianta καρτερός, în funcție de anumite necesități metrice contextuale (cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, I, 1958, 23-24.)

fără a ni se atrage atenția cât este el de diferit – și el și **este** așa, în mai multe privințe.

Cînd, de la κράτος, trecem la κρατερός, ne-am aștepta ca adjectivul să cuprindă o noțiune de același semn [afectiv] ca și substantivul său: cum κράτος denotă mereu o însușire a eroilor, a bravilor, a căpeteniilor, vine de la sine – și am și constatat-o în fapt – ca adjectivul κρατερός să reprezinte un elogiu. Ne vom mira cu atît mai mult, cînd îl întîlnim pe κρατερός altfel întrebuintat, în apariții deloc elogioase, ci implicînd un blam sau o muștrare. Cînd Hecuba, soția lui Priam, vorbindu-i lui Ahile, care i-a ucis fiul, pe Hector, îi spune ὄνῃρ κρατερός [„bărbat cumplit”]⁹ (în 24, 212), este sigur că nu aduce un omagiu bărbăției sale războinice. Pentru a-l înțelege bine pe κρατερός cînd îi este atribuit lui Ares (în 2, 515), trebuie să-l apropiem de celelalte epitețe acordate acestui zeu: „[crunt] ucigaș” (μυιφόνος), „ucigaș de oameni” (ἄνδροφόνος), „urgie pentru muritori” (βροτολοίος), „nimicitor” (ἰδίηλος) etc. Nici unul dintre ele nu-l înfățișează într-o lumină prea favorabilă.

Dar discordanța merge și mai departe, vîdindu-se și altfel. Pe cînd κράτος este folosit numai pentru oameni, κρατερός poate fi întrebuintat și pentru animale sau lucruri, iar sensul lui este mereu acela de „crunt, cumplit, violent”. Poetul îl numește pe ‘leu’ κρατερός (*Od.*, 4, 335) nu datorită curajului său, ci pentru că le pregătește ciutei și puilor ei „o soartă cumplită” (*ibid.*, 338). Ajuns în sălașul ciutei, leul îi sfîșie puii „cu colții-i puternici, cumpliti (κρατεροί)” (*Il.*, 11, 114, cf. și 175). „Valma [= lupta în vîlmășag]” (ὄσμινη), ca și „vrajba” (ἔρις), primește același epitet în contexte lămuritoare: ἔρις κρατερή este legată de ὁμοίος

⁹ [Autorul menționa că traducerea lui P. Mazon, [IV, 146.] era „héros **brutal**”.]

πτόλεμος, litt. „încleștarea deopotrivă”¹⁰, [= lupta cea aprigă]” (13, 358), iar κρατερὴ ὑσμίνη, de adjectivele ἀργαλέη și πολύδακρυς, „dureroasă” și „plină de lacrimi” (17, 543).

Este foarte semnificativă și legătura dintre κρατερός și numele ‘durerilor’ sau ale ‘bolilor’. Nu ne putem înșela asupra valorii lui κρατερός atunci când el este alăturat lui ἔλκος, „rană” (ἔλκος κρατερόν, în *Il.*, 16, 517 și 523), dacă observăm faptul că celelalte epitețe ale lui sunt „dureroasă” (ἀργαλέον), „jalnică” (λυγρόν), „rea” (κακόν). La fel și pentru ἄλγεα, „dureri”, în expresia, ajunsă un adevărat clișeu, κρατέρ’ ἄλγεα πάσχων, „răbdînd crunte dureri” (2, 721); lîngă πένθος, „suferință”, în κρατερόν πένθος, „suferință cumplită” (11, 249); lîngă ἀνάγκη, „nevoie”, în κρατερὴ ἀνάγκη, „nevoia cumplită” (6, 458); lîngă δεσμός, „legătură, lanț(uri)”: δῆσαν κρατερῶ ἐνὶ δεσμῶ, „l-au legat în cumplitele lanțuri” (5, 386)¹¹. Să mai luăm aminte și la locuțiunea κρατερὰ ἔργα, „fapte cumplite”, în plîngerea ridicată de Ares, rănit, către Zeus (5,872, cf. și 757):

Ζεὺ πάτερ, οὐ νεμεσίξῃ ὀρῶν τάδε καρτερὰ ἔργα...
 „Zeus Părinte, au nu-ți este ciudă de (= văzînd)
 fapte cumplite?”¹²

Ne aflăm, într-adevăr, foarte departe de κρατερός cel cu valoare laudativă. Tot cu înțelesul de „dur, tare”, κρατερός mai apare și în alcătuirea compusului κρατερῶνδς „(‘lup’, ‘leu’,

¹⁰ [Benveniste scria, cu anume îndoială, „combat cruel (?)”, neurmînd aici traducerea lui P. Mazon [, III, 17,] care încerca „combat qui n’épargne personne”. Este vorba, de fapt, de „înfruntarea egală”, deci „tare” – *aequo Marte*, cum ar spune Latinul.]

¹¹ [Autorul se referea iarăși la traducerea lui P. Mazon, [I, 129,] „d’un lien brutal”.]

¹² [Din nou, Benveniste reproducea, pentru utilitate, traducerea lui P. Mazon, [I, 147,] „Zeus Père, n’es-tu donc pas indigné, quand tu vois toutes ces horreurs?”]

‘cal’) cu ghiare (/ copite) tari”, precum și, figurat, în expresia κρατερὸς μῦθος, „vorbă dură, aspră, cumplită”, unde Anticii observaseră deja că acest κρατερὸς este echivalent cu σκληρός, „dur, tare”¹³.

La Hesiod putem găsi, în parte cu aceleași expresii, ambele valori pe care le distingem pentru κρατερὸς de la Homer: el este favorabil atunci când îl însoțește pe ἀμύμων, „fără cusur” (*Theog.*, 1013), dar defavorabil atunci când îl zugrăvește pe Ares, ucigașul de oameni (*Scutul*, 98 și 101) sau un balaur (*Theog.*, 322), sau Eriniile (*Theog.*, 185), sau Echidna cea „cu suflet cumplit” (κρατερόφρων, în *Theog.*, 297) etc. Și la el constatăm apariția pentru κρατερὸς a sensului concret de „dur, tare”, cu referire la ‘fier’ (σίδηρος κρατερώτατος, în *Theog.*, 864) sau la ‘oțel’ (*Munci și zile*, 147).



Să luăm acum aminte la formele nominale alcătuite pe tema κραται-. Adjectivul κραταιός este un epitet al cîtorva personaje, dar și al ‘Ursitei’ (μοῖρα κραταιή), sau al ‘leului’: el pare a admite și una, și cealaltă valoare. Dar alegerea între ele este decisă prin compuși: κραταίπεδος înseamnă în mod cert „cu pămînt **tare**”, κραταιγύαλος, „(platoșă) cu pieptarul **puternic**”; iar καρταίπους (κραταίπους), mai ales posthomerice, este epitetul catîrilor „cu copite **tari**”, avîndu-l alături, ca sens, pe χαλκόπους, „(cai) cu copite de bronz” (*Il.*, 8, 41).

În sfîrșit, adjectivul κρατός, împietrit într-o formulă statornică alături de Ἄργεϊφόντης [„Ucigașul lui Argos” =

¹³ [Și acesta înseamnă „tare, dur”, însă ca urmare a ‘uscăciunii’ (în opoziție cu μαλακός, „moale”), și nu datorită „puterii” intrinsece, cf. P. Chantraine, IV, 1980, 1012, s.v. σκέλλομαι.]

Hermes], trebuie înțeles drept „(cel) tare”. Sensul acesta este asigurat prin mijlocirea verbului κρατώνω [/ κρατύνω], „a întări”, care descrie, la Homer, una dintre manevrele cetelor de luptă. Grosul bătăliei se alcătuieste astfel (4, 280-282):

280 „... cetele lor de războinici

Se îndreptau la război, strânse șiruri și aprige, dese,
Întunecate, cu scuturi înalte și sulii zbîrlite.”

Se vede astfel un ‘zid’ continuu, compact. De aici și alegerea imaginilor, foarte concrete, înfățișînd linia de bătaie ca pe un corp solid, metalic parcă: dese cete sunt „sparte”, “răzbătute” (16, 394), „izbite” (13, 145) sau, tocmai, „întărite” (ἐκρατύνατο φαλάγγας, în 11, 215). Sensul lui κρατώνω [/ κρατύνω] este același și în limba clasică, de pildă la Hippocrate, cu privire la „întărirea” oaselor, sau la Xenofon: pe cînd ceilalți Greci „înmoaie” (ἀπαλύνουσι) picioarele copiilor lor, încălîndu-i, Spartanii le „întăresc” (κρατύνουσι) tăpile, punîndu-i să umble desculți (*Statul Lacedemonienilor*, II, 3). Se cade să subliniem distanța dintre acest κρατώνω, „a întări”, provenit de la κράτος, și κρατύνω, „a (o)cîrmui”, folosit de Tragici, ca o formă derivată secundar de la κρατέω, „a exercita puterea”.

Se cuvine așadar să înțelegem că avem în față o situație semantică cu totul aparte, așa cum rezultă din această cercetare – caracterul ei deosebit nefiind încă pe deplin observat: ansamblul lexical alcătuit în jurul lui κράτος nu reprezintă o familie omogenă. El se împarte în două grupuri deosebite, pe care le putem descrie separat:

1) Primul este ‘articulat’ prin noțiunea fizică și morală de ‘înfîietate’, de ‘avantaj’ avut fie în luptă, fie în adunare: κράτος. El se dezvoltă, dînd un șir de termeni cu valoare morală și politică, enunțînd ‘puterea’ ca pe o însușire individuală (ἐγκρατής, „care este stăpîn (pe sine)” / ἀκρατής, „care nu este”) sau ca pe o ‘putere teritorială și politică’: κρατέω, „a avea autoritatea”, cu numeroase

derivate și forme compuse în -κράτης, -κράτωρ, -κράτεια etc., precum și cu gradele de comparație κρείσσων (comparativ) și κράτιστος (superlativ). ‘Autoritatea’ politică, individuală sau colectivă, se află în centrul acestei linii de dezvoltare.

2) Cel de al doilea grup pleacă de la noțiunea concretă de ‘dur, tare’ (contrariul lui ‘moale’): κρατός, κραται-, „tare”, κρατώνω, „a întări”. El nu comportă decît sensul acesta, la propriu sau la figurat: ‘crunt, cumplit, greu’. El nu evoluează niciodată înspre o valoare socială sau politică, fiind caracterizat și de o conotație [afectivă] defavorabilă.

Este vorba despre două domenii distincte. Între ele se întinde aria adjectivului κρατερός, ale cărei întrebuintări se împart, cum am văzut, în două: unele țin de κράτος și arată ‘deținerea autorității’, celelalte se leagă de κρατός, „tare”, și descriu tot ceea ce – fie ‘rană’, fie ‘boală’, fie ‘vrajbă’ – este ‘dur, greu, cumplit’. N-ar trebui să începeșăm această diferență, traducîndu-l pe κρατερός prin „puternic”; o dovadă în plus o oferă faptul că adjectivul acesta poate, fără pleonasm, să o califice pe ἴς, „forța trupeză”: κρατερή δ’ ἔχεν ἴς Ὀδυσῆος, „îl ținea Odysseu cu tărie” (II., 23, 720)¹⁴.

Să ne mulțumim, pentru moment, să conchidem că în întrebuintarea lui κρατερός coexistă, fără a se confunda, ambele noțiuni, pe care ceilalți termeni în κρατ- ne îngăduie să le distingem: de o parte, noțiunea, abstractă, de ‘întîietate, predominantă’, de cealaltă, cea fizică de ‘tare’.

Or, această deosebire, pe care am dezvăluit-o prin analiza întrebuintărilor și prin confruntarea valorilor de înțeles dinlăuntrul limbii grecești, își află și în afara ei justificarea, prin corespondențe de ordin etimologic.

Pînă acum, comparații au căutat corespondenți ai lui κράτος în direcții diferite, pe de o parte cu got. *hardus*, pe de

¹⁴ [După P. Mazon, [IV, 126,], „la **rude** vigueur d’Ulysse”.]

alta cu IIR **kratu-*. Dar cea mai mare parte dintre ei se simt siliți să opteze fie în favoarea uneia, fie în cea a celeilalte apropieri; ei șovăie să le admită pe ambele – atât de mare este dezacordul dintre cele două sensuri. În orice caz, interpretarea lui κρότος prin „putere” nu a fost pusă niciodată la îndoială. Or, aici stătea însăși eroarea. Se vede acum că, restituindu-le formelor grecești înțelesul lor autentic, putem înnoi căutarea soluției problemei etimologice.

Adjectivul gotic *hardus* înseamnă „dur”, ca și germ. *hart* sau engl. *hard*. El este traducerea gr. σκληρός, „dur”, și αὐστηρός, „sever, aspru”¹⁵. De aici vin adverbul *harduha*, „cu duritate”, compusul *hardu-hairtei*, „cu inima împietrită” (= σκληροκαρδία), și verbul *gahardjan*, „a întări, împietri” (= σκληρύνω). Vedem acum că, în toate privințele, got. *hardus*, „tare”, venind de la **kartu-*, corespunde exact gr. κρατός, „dur”, κρατύνω (de la **kartu-* sau **krtu-*). Forma adjectivală și înțelesul sunt aceleași, de vreme ce gr. κρατός și κρατύνω denotă ‘duritatea’ ca o însușire fizică.

Sfera [de înțeles a] vedicului *krātu-* și a avesticului *xratu-* este complet diferită. Acest substantiv desemnează o însușire a intelectului și a spiritului, ‘puterea’ spirituală, cea a ‘ardorii’ sau ‘inspirației’, care-i însuflețește pe războinic, pe poet și pe credincios. Este o noțiune foarte complexă¹⁶, pe care speculațiile ulterioare au îmbogățit-o și rafinat-o și mai mult. Va fi de-ajuns să notăm aici legătura evidentă dintre IIR

¹⁵ [Pentru problema ‘traducerii literale’, v. mai sus, Cap. 1, n. 11. Amîndouă adjectivele, cu conotații ușor diferite, însemnau „tare (datorită uscăciunii)”, dezvoltînd apoi întrebuițări mai abstracte, figurate.]

¹⁶ Analizată în amănunt de K. Rönnow, în *Le Monde Oriental*, XXVI, 1932, 1-90. Studiile apărute de atunci au fost recenzate de L. Renou, în ale sale *Études védiques et paninéennes*, III, 1957, 59; IV, 1958, 18.

comun **kratu-*, revenit la înțelesul său primordial, și gr. hom. κράτος, care arată întotdeauna ‘prevalența, înființarea’. Și de o parte, și de cealaltă avem un substantiv, iar nu un adjectiv: numai alcătuirea lor diferă puțin (un masculin în *-u-* în IIR, un neutru în *-os* în greacă). Dar nucleul conceptual este același.

Nu credem cu puțină strângerea într-o unitate a acestor două grupuri lexicale: ele trebuie să fi provenit de la două radicale deosebite, deși foarte învecinate ca formă, dacă nu chiar asemănătoare, în IE comună. Vom deosebi deci: 1) un adjectiv însemnând „dur, tare”, reprezentat prin gr. κράτος și prin got. *hardus*; 2) un substantiv desemnând ‘puterea’, ‘prevalența’, continuat de IIR **kratu-* și de gr. κράτος. Vom lua seama că niciodată în germanică formele ca germ. *hart*, engl. *hard* nu au evoluat către o valoare morală sau politică¹⁷, iar că, în IIR, formele venind de la **kratu-* nu vădesc nici cea mai mică legătură cu ideea de ‘duritate’. Însuși acest fapt face să reiasă și mai bine disparitatea semnalată de noi înăuntrul limbii grecești, între κράτος, “tare, dur”, și κράτος, κράτειν, „a stăpîni cu putere”. Dar adjectivul κράτερός a făcut să survină o contaminare între cele două familii: pe de o parte (după modelul lui ἰσχυρός, σθεναρός), el a furnizat un dublet κράτος, cu înțelesul de „dur, crud, cumplit”, pe de alta, el îi oferă lui κράτος un adjectiv însemnând „înzestrat cu autoritate, cu superioritate”.

Astfel, noțiunea de κράτος își regăsește propria definire odată cu corespondențele ei IE. Avem astfel temeiul unui nou studiu asupra acestui concept [așa cum apare el] în epopee. Eliniștii vor fi aceia care au de urmărit evoluția acestui termen în vocabularul politic al limbii grecești posthomerică, unde el s-a răspîndit din plin.

¹⁷ [Actualizarea problemei este încercată în Postfața la acest volum.]

Capitolul VIII

Regalitate și nobilime

Sumar – În germanică, ‘regele’ (engl. *king*, germ. *König* etc.) este cel ‘născut’, adică ‘bine născut’, ‘nobil’ (rad. **gen-*, ‘a naște’).

Dar ‘nobil’ se mai spune și altfel, printr-un nume deosebit de instructiv, de ex. germ. *edel*, [dintr-un mai] vechi **atalo-*, derivat din **atta*, ‘tatăl care te crește’: această denumire a ‘nobilului’ duce la presupunerea că marile familii IE practicau *fosterage*. Într-adevăr, întrebuițarea într-o istorisire homerică a termenilor *átta*, *atalós*, *atitállō* pare să confirme această ipoteză.

Ducînd mai departe această descriere către lumea apuseană, să luăm acum aminte la numele dat ‘regelui’ și ‘nobilului’ în lumea germanică.

Denumirea ‘regelui’ prin engl. *king*, germ. *König* etc. vine de la [germanicul comun (mai jos, GC)] **kun-ing-az*; este vorba de un derivat în *-ing* de la rad. **kun-*, cf. got. *kuni-*, ‘neam, familie’, o formă nominală derivată, la rîndul ei din rad. [IE] **gen-*, ‘a naște’, aparținînd și ea grupului din care

mai fac parte lat. *gens*,-*ntis* [<**gen-ti*-] și gr. γένος. ‘Regele’ este denumit, în virtutea stirpei sale, „cel (coborînd) dintr-un neam” – deci cel care-o reprezintă, care este căpetenia ei. De altfel, ori de cîte ori se specifică nașterea cuiva, înseamnă că ea este una nobilă. *Reges ex nobilitate... sumunt* [„Regii... și-i iau după noblețea lor”], spune Tacit despre Germani (*Germ.*, 7, 1). În acest mod de a vedea lucrurile, ‘regele’ este considerat drept reprezentantul celor din neamul său.

Conceptul de ‘nobil’ exprimat prin germ. *edel* este cu totul diferit, iar el ridică o problemă mult mai dificilă.

Cuvîntul acesta apare încă din vechea engleză, apoi în engleza medie și în vechea germană de sus, sub forme care nu diferă prea mult de cele folosite încă și astăzi; ele pornesc toate de la un vechi [GC] **atalo*-, cf. v. nord. *edal* etc., în alternanță cu *uodal*, care corespunde germ. *Adel*, „nobilime”. Tema aceasta **atalo*-, restituită pentru GC, nu se pretează unor apropieri etimologice: forma germanică pare a fi complet izolată. Totuși, există undeva o formă care îi corespunde, dar cu un înțeles total diferit, și anume adjectivul gr. *atalós* (ἄταλός), „copilăresc, copilăros”. De la acest adjectiv s-a ajuns la verbul ἄτάλλω, a cărui traducere ar putea fi „a se copilări (jucîndu-se ca un copil)”, de unde ‘a sări, a se distra’, apoi la prezentul cu reduplicare [de ‘actual’] ἄτιτάλλω, „a hrăni un copil, a-l crește”. În greaca însăși, toate acestea nu sunt prea limpezi; mai cu seamă, nu vedem limpede care ar fi punctul de contact cu noțiunea din grupul germanic. Ca atare, dicționarele etimologice evită, din pricina înțelesului, o asemenea corespondență.

Merită totuși să examinăm mai îndeaproape sensul cuvintelor grecești. Această cercetare ne va purta într-o altă zonă a vocabularului, însă tot din domeniul ‘instituțiilor’.

În vreme ce verbul ἄτάλλω abia dacă este atestat, vom constata că ἄτιτάλλω este bine reprezentat, chiar cu un sens mai precis decît acela de „a crește, a hrăni”. Astfel, în *Iliada*,

24, 60, avem: „am dădăcit-o, crescînd-o” [pe Thetis – θρέψατε καὶ ὀτίτηλα]; iar în *Odysseia*, 18, 323, vom găsi: „ca pe-o fiică a ei o crescuse”. Aceste două versuri cuprind sensul de bază: „a crește **ca** pe un copil”, adică întocmai ca pe unul din familie – ceea ce nu și era de fapt. În toate exemplele, verbul este aplicat, în mod exclusiv, unui copil care nu este al tău – cum spune Hera pentru mama lui Ahile, în *Il.*, 24, 60: el nu e folosit niciodată cînd e vorba de propriii fii sau propriile fiice. Hesiod îi dă și el același înțeles (*Theog.*, 480).

Vedem așadar la ce se referă verbul dat. El denotă o instituție care poartă azi un nume [englez, deja] consacrat în terminologia științifică, acela de *fosterage*, ‘faptul de a sluji drept părinte de-al doilea’, de împrumut, pentru a crește un copil.

Obiceiul acesta era foarte important, mai cu seamă în societatea celtică și în cea scandinavă – aceasta fiind regula pentru fiii de rege. Familiile nobile au obiceiul de a-și încredința copiii [legitimi] pentru a fi crescuți [în altă parte], pînă la o anumită vîrstă. De aici rezultă o adevărată legătură de înrudire între cele două familii, adesea chiar mai puternică decît cea datorată filiației după fire. În vechile coduri scandinave există anumite legi, numite *gragas*, care definesc statutul copilului încredințat, precum și purtarea cerută din partea părinților care îl cresc. La Celți, faptul acesta este binecunoscut și în tradițiile lor istorice, și în cele legendare: copiii regelui sunt încredințați, în mod normal, unei alte familii, în genere celei a mamei lor, adică bunicului din partea mamei copilului. ‘Tatăl care te crește’ este denumit cu un cuvînt aparte: *aite*, corespondentul lat. *atta* și al gr. ἄττα, iar verbul care desemnează această practică este, în Scandinavia, *fostra*. Hubert, în cartea lui despre Celți, citează destule mărturii asupra acestei instituții. Acest *fosterage* este bine atestat și pentru nobilimea caucasiană, în special în Georgia.

Putem acum să presupunem existența acestei instituții și în vechea Grecie, unde ea se lasă recunoscută după verbul

ἄτιτάλλω. Trebuie să mai fi existat și alți termeni care erau legați de această noțiune, dar ei nu s-au păstrat decât din întâmplare. Astfel, o inscripție din Gortyna, din Creta, ni-l oferă pe ἄτιτάλλας, care îl desemnează tocmai pe τροφεύς, pe „tatăl care te crește”.

De îndată ce am precizat sensul instituțional al acestui verb, aflăm tradiții care se leagă de el. Să ne amintim cum Foinix l-a crescut pe Ahile (*Il.*, 9, 485-495) sau cum, după alți poeți, l-a crescut Cheiron. Cercetînd tradițiile mitice și legendare, am afla cu siguranță și alte confirmări: esențialul este de a putea identifica și denumi acest uz. Am putea să ne asigurăm că ἄτιτάλλω era folosit numai cu privire la copiii crescuți în afara familiei lor [apropiate], oricare ar fi motivul, pentru a scăpa de primejdie sau pentru a fi crescuți după o tradiție anume.

Să examinăm acum acest radical **atalo-* al adjectivului grecesc. El coincide, fapt interesant, cu toharicul *atāl*, dar cuvîntul acesta însemna „bărbat”; nu suntem siguri dacă este numai o coincidență. Însăși alcătuirea lui ἄταλός ne poartă cu gîndul la un derivat în *-lo-*, plecînd chiar de la cuvîntul reprezentat prin **átta*, adică de la numele ‘tatălui’, pe care îl cunoștea întreaga lume IE: [avem,] astfel, got. *atta*, lat. *atta*, „taica”; la fel, gr. ἄττα, skr., la feminin, *attī*, denumirea familiară a „surorii mai mari [a nanei (care slujea drept ‘doică’)]”, v. irl. *aite*, hitt. *attaš*, „tată” (căci *pater* nu apare în hittită).

Forma *atta* este socotită constant, datorită geminatei sale interioare, ca una aparținînd limbajului copilăresc (cf. *pappa, mamma*)¹.

Totuși, forma irlandeză *aite*, „tatăl care te hrănește și crește [taica]”, are o valoare aparte datorită faptului că instituția numită *fosterage* mai exista încă în Irlanda, chiar

¹ Asupra lui *atta* v. Partea I, [Cartea a II-a, Cap. I, trad. rom], 187-188.

la dată istorică: *aite* este numele „tatălui care te crește”, iar nu al „tatălui după fire”. Poate că nu este doar o întâmplare, dacă Telemah i se adresa prin ἄττα [γεραῖέ, „taică bătrîne”,] lui Eumaios, care-l crescuse, dacă ἄττα era într-adevăr în greacă numele specific dat „tatălui care te crește”.

La capătul acestei cercetări, să ne întoarcem la germ. *edel*. Dacă tradiția din marile familii, și mai cu seamă din cele regale, era aceea de a-și încredința copiii unor „tați” care să-i crească, putem admite că însuși faptul de a fi astfel crescut ar fi capabil să specifice o anumită ‘noblețe’. *Edel* ar fi, atunci, propriu-zis, „bebelușul”, fiind subînțeles faptul că fiii crescuți de „tați care să-i crească” nu puteau fi decât de obîrșie nobilă². Astfel ar fi ajuns să fie specificată legătura indicată de v.g.s. *adal*, „neam, spiță”, ag.-s. *adelu*, „obîrșie nobilă” etc. Frînturi disparate ale unei tradiții preistorice și-ar regăsi, sub cauțiunea acestei ipoteze, vechea unitate, iar prin sensul astfel presupus, corespondențele formale și-ar afla în fapt consonanța.

² [Trecerea numelui asupra **copilului** și apoi asupra **descendenței** nu este uimitoare: ‘taica’ și ‘nana’ i se adresează adesea copilului, la vocativ, prin *Taică!* și *Nană!*, într-un fel de vorbire afectivă, îngînată, răspunzîndu-i întocmai micuțului care îi strigase astfel.]

Capitolul IX

Regele și poporul său

Sumar. – Cele două nume homerice ale ‘poporului’, *dêmos* și *laós*, se deosebesc atît prin sensul, cît și prin originea lor.

Astfel, δῆμος desemnează deopotrivă ‘zona teritorială’ și ‘poporul’ trăitor în ea: el pare a fi un termen dorian.

Λαός este ‘comunitatea bărbaților’, războinică, definită prin relația sa față de ‘căpetenie’, de ‘păstorul’ (ποιμήν) sau de ‘conducătorul’ (ῥρχαμος) de λαοί. La Homer, titlul de ποιμήν λαῶν [‘păstor de popoare’] îl primesc mai cu seamă eroi din Thessalia și din Frygia; alte mărturii – literare și epigrafice – confirmă această repartiție a termenului λαός, care trebuie să aparțină, din punctul grecesc de vedere, stratului aheean, dar care atestă și existența unei comunități eolo-frygiene, cu puțin anterioară începutului tradiției literare grecești – nefiind de mirare dacă îi aflăm încă urmele în epeurile homerice.

Cînd definim statutul și trăsăturile ‘regelui’, trebuie să luăm aminte și la persoanele asupra cărora se exercită această

regalitate, deci asupra termenilor care denumesc, în mod felurit, ‘poporul’ peste care ‘regele’ este stăpînul și pe care îl reprezintă în mod nemijlocit.

La Homer, există două nume diferite ale ‘poporului’, care merită, amîndouă, să fie examinate îndeaproape: *dêmos* (δῆμος) și *laós* (λαός). Mai cunoaștem, apoi, și metafora ‘regelui’ – „păstor de popoare” (ποιμὴν λαῶν). Ce însemna însă exact această expresie? Trebuie remarcat că ποιμήν, ca și alte cîteva titluri cu înțeles politic – ὄρχαμος, κοίρανος, κοσμήτωρ¹ – nu-l are niciodată ca determinant pe δῆμος, ci întotdeauna pe λαός², în vreme ce ἄναξ sau ἄγός, uneori și ὄρχαμος, îl au alături doar pe ἀνδρῶν, „oameni”.

Pe δῆμος și pe λαός le traducem îndeobște, cam de nevoie, la fel – prin „popor”. Ar fi totuși interesant să precizăm diferența dintre acești doi termeni – dat fiind că există una, și anume una considerabilă.

Δῆμος, un concept teritorial și politic, desemnează deopotrivă ‘ținutul’ și ‘poporul’ care trăiește în el. Prin ‘popor’ trebuie înțeles aici altceva decît ne spune ἔθνος [„neam”] prin însuși faptul că ἔθνος este folosit nu numai pentru oameni, ci și pentru animale, pentru albine, în vreme ce δῆμος nu este întrebuințat niciodată astfel. În plus, ἔθνος intră în expresii ca ἔθνος λαῶν, ἔθνος ἐταίρων, descriind adunarea tovarășilor de

¹ [”Ὀρχαμος fiind explicat către finele capitolului, iar κοίρανος deja discutat în Partea I, C. III, cap. II, vom spune doar despre κοσμήτωρ că însemna „orînduitor > ocîrmuitor”. Puțin mai jos, ἄγός, de la ἄγω, „a mîna”, desemnează și el ‘căpetenia’ care-și ‘mînă’ cetele la luptă (spre deosebire de lat. *dux*, „cel ce duce după sine, conduce”, asupra căruia v. Partea I, C. I, Sect. 4, cap. XIII.)

² [J. Loicq (1973, 99-108), citîndu-l pe M. Lejeune, atrăgea atenția asupra myc. *ra-wo-qa-ta*, posibil de interpretat drept *λαωβότας = „păstor al poporului (său)”, sau – propria sa sugestie – drept *λαωφόντας; cf. ζi n. 10.]

luptă³. Din exemplele homerice rezultă că δῆμος este o grupare de oameni reunită printr-o condiție socială comună, iar nu prin vreo legătură de înrudire sau vreo apartenență cu un caracter politic aparte.

Particularitatea lui λαός (un termen folosit la fel de des la plural, ca și la singular [, fiind, în grecește, ca și δῆμος, un masculin]) este aceea de a exprima legătura personală care unește un grup de oameni cu cel care le este căpetenia. Este vorba de o orînduire proprie vechilor societăți războinice, pe care am regăsit-o la Germani și care, prin λαός, apare și în vechea societate grecească. Aceste „neamuri”, λαοί, alcătuiesc ‘suita’ căpeteniei; sunt supuse poruncilor lui; îi datorează credință și ascultare; n-ar merita acest nume (de λαοί), dacă n-ar fi unite cu ‘capul’ lor printr-un consimțămînt reciproc. Ele pot intra în luptă pentru cauza lui – situație care ne este cea mai familiară – dar faptul acesta ține, poate, de caracterul epic a *Iliadei*. În orice caz, λαός este numele „poporului sub arme”. Termenul acesta nu-i include nici pe bătrîni, nici pe copii, ci numai pe bărbații în putere. Λαός este, așadar, o ‘comunitate războinică’, spre deosebire de δῆμος, iar pluralul λαοί ne face să credem că această comunitate cuprindea mai multe subîmpărțiri⁴.

Dar trebuie acum să studiem, cu cît mai multă atenție, și condițiile în care este folosită expresia ποιμὴν λαῶν. Cui îi este atribuită această calificare, în ce împrejurări apare ea,

³ [El vine tot de la rad. IE *swe-, al ‘apartenenței proprii’, discutat în Partea I, C. III, Cap. III, reprezentînd un derivat terțiar *swé-dh-n-o-s, „grup propriu”, cu un pas mai departe decît ἔθος (<*swé-dh-o-s), „obicei, datină proprie, specifică (unui neam)” – pe care se întemeiază, prin alternanță de cantitate, ἦθος, „stare morală (calmă, firească / πᾶθος, „exaltare (sub șoc)”, purtare”).]

⁴ [Poate, altfel spus, „în mai multe ‘etaje’”, ‘grupul propriu’ putînd fi definit ori mai strict (= ‘clan’), ori mai larg (‘neam’, pînă la ‘popor’).]

atît în *Iliada*, cît și în *Odyseia*? Problema aceasta pare să nu mai fi fost pusă niciodată.

Expresia dată este străveche, iar măsura vechimii ei ne-o dă însuși faptul că avem nu mai puțin de patruzeci și patru de exemple ale ei în *Iliada*, față de numai douăsprezece în *Odyseia*, iar acestea din urmă au, toate, un caracter formular – pentru poetul *Odyseiei* ea nu mai este decît o supraviețuire.

Dacă vom încerca să clasificăm exemplele date, să facem o listă a personajelor cărora le este aplicată această expresie, ajungem la o constatare aparte, vrednică să ne pună pe gînduri. Cel mai adesea, ea este legată de numele lui Agamemnon, dar îi caracterizează și pe Ahile, pe Mahaon, pe Iason, pe un Lapit (Dryas) și, în sfîrșit, pe Nestor. Iar enumerarea aceasta nu este exhaustivă, ci constituie, cum vom vedea, o grupare înlăuntrul înseși lumii ‘aheene’.

Ce să aibă în comun toate aceste personaje? Toți sunt bărbați ale căror stirpe și obîrșie ne sunt cunoscute. Poetul ne spune despre ei de unde vin: Ahile din Ftia, aflată în Ftiotida, ținut thessalic, Mahaon din Ithome, așezare din Thessalia, Iason din Iolkos, tot din Thessalia – locul de unde a plecat și expediția Argonauților. Dryas, Lapitul, vine, ca toți Lapiții, din nordul Thessaliei. În sfîrșit, Nestor este rege în Pylos, dar – cum s-a observat deja – felurite trăsături ale legendei asupra lui, ca și expresia Ἰππότης Νέστωρ [„Nestor cel meșter la cai”]⁵, îl leagă și pe el de ținuturile thessalice.

Ajungem astfel la stratul cel mai vechi al epopeii grecești. Nu este o simplă coincidență dacă unii dintre cei mai însemnați ποιμήνες λαῶν vin din Thessalia. Titlul acesta, devenit un clișeu, a fost extins apoi la toți regii Aheilor, printre care și la Agamemnon.

⁵ [În nici un caz „călărețul”, cum ar putea fi cineva tentat să creadă în mod spontan: în lumea homerică, lupta se dădea din care trase de cai, iar călăritul pe spinarea calului era doar o excepție.]

Dar mai sunt și alți cîțiva, în tabăra adversarilor: Hector, Bienor, Hypeiron, Hyperenor, Agenor. Despre ei știm mai puține lucruri. Ei aparțin taberei troiene, unii fiind de-a binelea din Troia, alții însă din Frygia.

Iată dar cum se profilează, în două grupuri, distribuția formulei $\pi\omicron\mu\eta\upsilon\lambda\alpha\omega\upsilon\varsigma$ – primul specific thessalic, cel de al doilea ilio-frygian.

Odată dobîndit acest fapt, să revenim la cuvîntul $\lambda\alpha\acute{o}\varsigma$, spre a-i adînci cercetarea. El este un termen fără vreun corespondent în afara limbii grecești: nu putem, deci, să-l plasăm în vocabularul IE. Dar el are destule legături înlăuntrul acestei limbi, pentru a putea îngădui o examinare mai profundă și pentru a ne oferi unele noi precizări.

O informație istorică importantă, chiar dacă indirectă, ne-a fost transmisă de Herodot (VII, 197), în legătură cu expediția lui Xerxes, purtată prin Thessalia. Cînd Regele ajunge în aceste ținuturi, și anume la Alos din Ahaia, călăuzele îi povestesc o legendă locală asupra lui Zeus Laphystios: cum Athamas uneltise, împreună cu Inò, să-l ucidă pe Frixos, Aheii, spre a-l pedepsi, au hotărît ca toți descendenții săi să sufere o ‘încercare’ anume. Celui mai vîrstnic îi era interzis să intre în prytaneu, sub pedeapsa cu moartea⁶. Dacă intra acolo, nu avea să mai iasă decît dus la jertfă. Curioasă istorie, care pare să fie amintirea jertfirii obligatorii a fiului celui mai mare, închinat lui Zeus Laphystios.

Istorisind despre această interdicție, Herodot spune $\epsilon\rho\gamma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\delta\ \lambda\eta\tau\omicron\nu$, adică „a fi oprit să intre în $\lambda\eta\tau\omicron\nu$ ”, adăugînd și explicația: $\lambda\eta\tau\omicron\nu\ \delta\omicron\ \kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\omicron\ \pi\rho\upsilon\tau\alpha\nu\eta\mu\omicron\nu\ \omicron\iota\ \text{'}\ \text{A}\chi\alpha\iota\omicron\iota$, „Aheii numesc prytaneul $\lambda\eta\tau\omicron\nu$ ”.

⁶ [Adică în ‘clădirea căpeteniilor’ (gr. $\pi\rho\acute{\upsilon}\tau\alpha\nu\iota\varsigma$, „înmaintestătător”), sediul public al oficialității, unde erau primiți oaspeții de vază ai cetății, ea funcționînd ca un ‘club’ al celor onorați în mod special de popor, fiind admiși să ia masa acolo unde ardea ‘focul sacru’ al orașului.]

Să mai amintim că totul se petrece în Ahaia Ftiotică. Cuvîntul λήιτον (forma ionică a lui λάιτον [păstrat în dorică]) se leagă de un șir întreg de forme păstrate la glossatori, mai cu seamă la Hesychios: λαιτον· τὸ ἀρχεῖον („reședința magistraților”); λαιτων· τῶν δημοσίων τόπων („din locurile publice”); ληιτη, ληιτη· ἱέρεια („preoteasa publică”); la fel și λειτοάρχαι, titlul purtat de cei care se ocupau de pregătirea jertfelor, cu funcții publice, oficiale.

O altă glossă – importantă, dat fiind că ne este oferită originea ei – ne pune la dispoziție un nume de agent: ληιτῆρες· ἱεροὶ στεφανοφόροι – Ἀθαμᾶνες [„ληιτῆρες (îi numesc) Athamanii pe ‘purtații consacrați ai cununilor sfinte’”]. Or, legenda istorisită de Herodot îi privea pe fiii și pe coborîtorii din Athamas – iar ληιτῆρ vine tocmai din limba Athamanilor, a poporului care îl avea pe Athamas drept erou eponim. Încă un nume de agent, *λείτωρ, ne mai este atestat [indirect], prin intermediul verbului denominativ λειτορεύω, „a exercita o funcție publică, o ‘magistratură’”, el fiind atestat numai și numai în inscripții din Thessalia.

Dar ce ne învață aceste mărturii? Termenul de bază, λήιτον, care reprezintă un *λάωιτον, derivat de la *λαώς, desemna, la aceste populații thessalice, „prytaneul”, ‘clădirea publică [prin excelență]’. După însăși repartitia termenilor citați, aceste tradiții sunt localizate în Thessalia și în Arcadia, și nicăieri altundeva. Suntem îndreptățiți să tragem concluzia că λαός era un cuvînt aheean. Cei ce garantau asupra legendei povestite de Herodot erau Ahei, de fel din ținutul însuși, care, în Grecia, păstrează numele de Ahaia Ftiotică [Ἀχαῖα Φθιωτις]. Regiunea aceasta este socotită a fi eolică, laolaltă cu Thessalia, cu o parte din Beoția, cu insulele [egeene de Nord] și cu Asia Mică [nord-vestică]. Dialectul eolic are, în fapt, o legătură, destul de precară, dar nu mai puțin adevărată, cu dialectul homeric – în sensul că în el găsim destule trăsături proprii limbajului epic. Or, în cazul nostru, termenul dat ca

‘aheen’ este legat de Athamas, fiul lui Eol, străbunul Eolienilor. Regăsim astfel o concordanță între tradițiile istorice și repartitia dialectală. Termenul λαός trebuie atribuit stratului aheen al limbii grecești. Lucrul acesta pare a fi confirmat prin intermediul onomasticii: λαός intră în compunerea foarte multor nume proprii, fie ca primul lor element, fie ca al doilea – [de pildă,] pe de o parte, Λαομέδων, sau Λαο-κόων, pe de alta Μενέλαος – precum și în toate numele în -λας, numărul lor fiind considerabil de mare. Printre purtătorii lui din vechime aflăm numeroase personaje de fel din ținuturile eolice.

Dar trebuie să mergem și mai departe. Cuvîntul λαός sau, mai exact, derivatul *λαωιτο-, citat mai sus, poate fi regăsit, chiar dacă nu ne dădeam bine seama de aceasta, într-un binecunoscut nume compus din greaca obișnuită⁷: este vorba de ληι- sau λειτουργός, cu abstractul său λειτουργία, „contribuție”, de analizat drept *ληιτο-werk-ία. Astfel, cuvîntul λήϊτον, care la Herodot era socotit încă a fi un termen local, fiind însoțit de o echivalare [pe înțelesul ascultătorilor de la Atena], a slujit drept temei al numelui unei instituții, intrat în limba tuturor. Această ‘leiturgie’ era [în Grecia clasică] un ‘serviciu **public**’, anume ‘contribuția’ publică dată de un cetățean în folosul statului. Așadar, compusul trebuie să fi fost de origine eolo-aheenă – format fiind, în mod necesar, într-un dialect unde λήϊτος era termenul uzual pentru „public”⁸.

⁷ [Textul francez dat de editori spunea aici „grec commun”: nu e vorba însă, în mod vădit, nici de ‘proto-greacă’, nici de limba koiné a epocii hellenistice și greco-romane, ci de ceea ce, mai jos, apare drept „langue commune”.]

⁸ [Cf. însă replica lui M. Lejeune, 1969, 452-453, care conchide, după ce a arătat pe larg că *da-mo* este din plin atestat încă din Linearul B cretan, deci dintr-o „Grèce pré-dorienne”: „Autant les données mycéniennes confirment la définition initiale, autant elles ruinent l’analyse qui suit”, și, cu un ton similar, reținerile indignate, pentru

Într-o altă zonă a ținuturilor grecești, în dialectul doric, noțiunea aceasta de ‘contribuție’ este exprimată prin δαμοῦργος. Cei doi termeni, λητουργός și δαμοῦργος își corespund exact ca sens, dar însăși deosebirea dintre ele este instructivă: vedem că δᾶμος este forma doriană care corespunde formei eolo-aheene *λαῶς (și λάωιτον). Analiza aceasta oferă ca un fel de imagine stratigrafică asupra repartizării cuvintelor date în lăuntru vocabularului grecesc.

Avem deci, încă de la Homer, două origini distincte ale noțiunii de ‘popor’: perioada aheeană este cea căreia trebuia să i-l atribuiam pe λαός, iar invazia doriană, de dată mai recentă, cea de care trebuie să-l legăm pe δῆμος.

Dar nu am examinat pînă acum decît jumătate din fapte. Titlul de ποιμὴν λαῶν este dat, în *Iliada*, și unor eroi care nu sunt nici Ahei, nici Greci, ci Troieni. De asemenea, printre purtătorii unor nume proprii în -λαος se află personaje de origine micrasiatică, printre care unii sunt Frygieni. De altfel, cuvîntul acesta ni-l oferă și frygiana, ba chiar sub două forme. Unele vechi inscripții frygiene ne dau numele propriu Ἀκενανο-λαῶς, dar și cuvîntul λαωαλται, interpretat ca un compus care ar putea însemna „cel care-și hrănește (cf. lat. *alo*) poporul” = *qui populum alit*⁹. Oricum, nu ne putem îndoi asupra faptului că primul element al lui este λαός, „popor”.

amănunte de dialectologie grecească, exprimate, cam *a priori*, de A. Morpurgo-Davies, 1972, 378: „The discussion of δῆμος and λαός is very unsatisfactory.” Cf. rediscutarea problemei în Postfața la acest volum, în sensul remarcilor judicioase și calme ale lui J.-L. Perpillou, 1970, 536.]

⁹ [J.-L. Perpillou, *loc. cit.*, menționa, dîndu-și seama că Benveniste nu putuse beneficia de această îndreptare, faptul că, în 1969, M. Lejeune corectase (în *Athenaeum*, 47, 179-192, și în *Studi Mycenaei ed Egeo-Anatolici*, 10, 1969, 23-30) lectura acestui cuvînt, citindu-l λαωαλται și socotind că ar fi un împrumut luat din greacă. Îndoiala asupra acestei forme curioase, pe care o resimțea și Benveniste, credem că este de pus

Nu trebuie să ne mire faptul că unele elemente lexicale par a le fi comune limbii grecești și frygienei. Facem deosebirea între Greci și Frygieni din rațiuni lingvistice și istorice, dar probabil că Grecii simțeau mai degrabă asemănările decât diferențele dintre ei. Lumea frygiană și troiană este, la Homer, cu totul asemănătoare celei grecești. Iar limba nu părea să le împiedice legăturile. Eroii se adresează unul altuia și se înțeleg de-a dreptul. Rînd pe rînd, ei invocă aceiași zei. Au chiar și aceleași instituții, aceleași legături de ospetie, aceeași alcătuire a familiei. Se căsătoresc între ei, călătoresc [în vizită] unii la ceilalți. Pentru Homer, războiul troian nu-i contrapune pe Greci unor barbari, ci este o ‘ceartă’ dinlăuntrul aceleiași lumi – pe cînd poporul Carienilor este socotit de-a dreptul βαρβαρόφωνος [II., 2, 867].

Vechile tradiții asociau în mod strîns lumea frygiană cu cea thessaliană sau eoliană. Frygienii, Φρύγες, Βρύγες, treceau îndeobște drept originari din Thracia. Plasați prin ținutul unde se află așezările Athamanilor, [Brygii rămași acolo și] Frygienii [plecați în Asia Mică] nu sunt decât o parte etnică din grupul din care făceau parte și Thracii. Nu este de mirare dacă mărturiile asupra comunității sau învecinării lor dăinuie în epoiei.

Din același repertoriu vine și titlul de ὄρχαμος λαῶν. Forma ὄρχαμος este legată de verbul ὄρχω, „a conduce, a stăpîni”, dar 0- reprezintă în ea un tratament specific eolic, ca și cel din 0ν pentru ἄν0α.

în vina lapidului, care a completat invers, greșit, după ce-și trasese deja hasțele verticale, -ΓΤΑΕ- (adică λαωαγται), în loc de -ΓΕΤΑ- (adică λαωαγεται, la dativ): cf. ultimul paragraf al acestui capitol.]

¹⁰ [J. Loicq, 1973, 99, adaugă numele comun *rawoqono*, probabil = λαωοφόνος; cf. și n. 2. La acestea se adaugă și unele nume proprii, indicate, cu titlu de exemplu, de către M. Lejeune (1969, 453) alături de paralelele lor în -damo (*eurudamo*, *ekedamo*, *eudamo*): *apirawo*, *perirawo*, *rawodoko*, *rawoqota*.]

În cadrul acestei perspective de ansamblu, deopotrivă etnică și socială, se cuvine acum să aflăm rolul titlului de ποιμὴν λαῶν. Ne întoarcem astfel la o vreme străveche, în care, într-o structură socială întemeiată pe creșterea animalelor, meșteșugul armelor era practicat de ‘cete’ supuse unei căpetenii. Desigur că nu este o întâmplare dacă una dintre mărturiile cele mai vechi asupra termenului de λαός ne este dat de termenul mycenian *ra-wa-ge-ta* = *λαωαγέτας, „căpetenia unui λαός”¹⁰ (cf. dor. λαγέτας, „căpetenia poporului”, la Pindar [*Olymp.*, 1, 89; *Pyth.*, 3, 85]). Dar ‘regalitatea’ introduce o altă concepție, de ordin diferit, asupra ‘puterii’: autoritatea este cea a ‘călăuzei’, a ‘păstorului’, așa cum vedem și din iranică, și din hittită¹¹, ca și din greaca homerică.

¹¹ Cf. [E. Benveniste,] *Hittite et indo-européen*, Paris, 1962, 100.

